ISSN 0024 · 7359

umière & vie

églises et état dans la société laïque

190

bruno-marie duffé
jacques ellul
jean-michel gaillard
jean morange
roland minnerath
jean-louis schlegel
pierre vallin
jean-paul willaime

paraît cinq fois par an

Fondée en 1951 par des Dominicains de la Province de Lyon, la revue LUMIÈR ET VIE poursuit un objectif d'information et de formation qui veut satisfaire au exigences de la recherche théologique, en se faisant l'écho des questio posées au christianisme et des interpellations que la foi adresse à notre temp

Le comité d'élaboration, composé par cooptation et interconfessionnel, es responsable de l'orientation de la revue et du choix des cinq thèmes annuel Il élit le comité de rédaction et le directeur. Dominicains et Dominicaines con tituent au minimum un tiers des membres des deux comités.

CAHIERS DE L'ABONNEMENT 1989

191 Sens et non-sens de la vie
192 L'Epître aux Galates : la liberté
193 Bouddhismes en Occident
194 Féminine et masculin : en société, en église
195 Résurrection ou réincarnation

---

lumière et vie *c. c. p. lyon 3038.78*
2, place gailleton 69002 lyon *tél. 78-42-66-8*

lumière & vie

ome XXXVII décembre 1988 n° 190

églises et état dans la société laïque

impossible séparation, inéluctable interférence

Il n'est pas d'Eglise qui ne rencontre un Etat. Il n'est guère d'Etats qui n'aient à connaître d'une ou de plusieurs Eglises. Dans des sociétés aux multiples figures, tout chrétien vivant sa foi se trouve, ensemble, citoyen et fidèle ; double appartenance, selon les cas conflictuelle ou paisible. Ces trois pôles de sa vie sociale, Eglise, Etat, société, ne cessent d'évoluer, d'interférer, de se déplacer l'un par rapport à l'autre, dans le champ indéfini des configurations possibles.

On a vu des sociétés où l'appartenance nationale s'identifiait à la foi. On en a vu où l'Eglise dictait aux pouvoirs civils leurs devoirs en tous domaines. L'autonomie des Etats est aujourd'hui acquise, sauf pour quelques intégristes attardés. Des théologiens voient même en la vraie laïcité l'idéal biblique de l'Etat. Pour parler de la France, nul esprit sensé ne conteste la loi de 1905 séparant l'Eglise de l'Etat — même si, par ailleurs, personne ne soulève jamais la question du statut spécifique de ce morceau du pays, « l'Alsace-Moselle », où les aléas de l'histoire ont maintenu le Concordat napoléonien, et si nulle force politique ne rappelle jamais aux citoyens « de l'intérieur » qu'une fraction des impôts qu'ils payent, si faible soit-elle, sert à rémunérer des prêtres, pasteurs et rabbins alsaciens.

De fait, la « séparation » est impossible, puisque l'une et l'autre instance interviennent dans les mêmes sphères de la vie. On ne trouverait guère de domaines de l'action de l'Etat qui soient indifférents aux Eglises, des relations internationales à la gestion de la pauvreté, des restructurations industrielles à la génétique, de la politique culturelle à la sécurité routière, etc. Et si la vie spirituelle des croyants et l'organisation de leurs communautés peuvent échapper à l'emprise de l'Etat, celle-ci se retrouvera vite : le prêtre ne bénit que les mariages passés devant le maire, l'église du village appartient à la commune, les urnes font sortir les moines de leur clôture, l'éthique prônée par l'Eglise se heurte aux mesures prises par l'Etat, les heures du catéchisme dépendent des rythmes scolaires, la télévision offre ou non ses tribunes...

L'Eglise n'annonce pas l'évangile à un monde informe, mais dans des sociétés dotées d'Etat, porteuses de cultures plus ou moins tissées de christianisme. Son débat avec les pouvoirs publics est ouvert, depuis les premiers temps de la foi : le sang des martyrs, le sacre des empereurs, les guerres de religion, les excommunications ou les ralliements, plus près de nous la querelle scolaire ou les controverses sur la nouvelle laïcité, jalonnent cette histoire.

Pour en écrire, et discerner ce qui bouge sous nos yeux, il fallait se borner. Hormis une page sur l'Allemagne fédérale et un survol des relations entre le Vatican et les Etats modernes, on se limite ici à la France. Que nos lecteurs étrangers ne nous en tiennent pas rigueur ! Il se pourrait que, malgré ses originalités, le cas du pays de la Déclaration des droits de l'homme garde quelque intérêt en ce temps de bicentenaire. A ces lecteurs d'en juger...

Place à l'histoire, d'abord. Jean Morange évoque le rôle des chrétiens, en 1789, dans l'écriture de la Déclaration fameuse, puis retrace les avatars des lectures qu'en fit l'Eglise catholique, des condamnations des droits de l'homme à l'affirmation (lourde d'ambiguïtés, on le dira) que leur origine est chrétienne ; comment, pourquoi se fit ce renversement ? Autre période clef, autour de 1880 ; Pierre Vallin expose le mauvais départ de cette laïcité pensée comme un outil de combat contre le catholicisme, avec certaines de ses conséquences inattendues : la loi de 1905 permit, de fait, la constitution d'une Eglise catholique de France. A propos de Jules Ferry, Jean-Michel Gaillard montre les enjeux de ses débats avec Mgr Freppel. Le ministre n'entendait pas détruire la religion, mais la reléguer dans la sphère du privé. L'évêque dénonçait un piège mortel : la religion est publique et officielle, ou n'est plus rien. Or, l'un et l'autre se trompaient : des alternatives s'offrent au tout ou rien de Freppel, et Ferry croyait à tort pouvoir contenir les forces religieuses dans l'espace privé et cultuel. Jean-Paul Willaime souligne les paradoxes de cette drôle de laïcité à la française et Jean-Louis Schlegel observe notre actualité : des

polémiques agitent les médias, elles n'en montrent pas moins la permanenc
des questions ouvertes.

Reste à prendre quelque recul. Selon le droit : Roland Minnerath relate l'élabo ration d'une doctrine des relations de l'Eglise et des Etats, visant à concilie l'affirmation de la souveraineté de l'Eglise dans son ordre et le respect de l'indé pendance de l'Etat. En théologie ensuite : Jacques Ellul discerne les fondement bibliques d'une pensée chrétienne de l'Etat ; pour Bruno-Marie Duffé, la relatio entre Etat et Eglise ouvre aujourd'hui à des collaborations nouvelles, mais do demeurer une tension, qui convoque l'un et l'autre à leur tâche spécifique.

La lecture achevée et cette revue rangée sur l'étagère, muni peut-être de quelques clartés nouvelles, le lecteur chrétien s'en retournera vivre dans l triangle indépassable et toujours en changement : sa société, son Etat, son Eglise triangle qu'il est convié lui-même à transformer sans cesse, pour que la justic y grandisse. C'est là qu'il est appelé à accueillir la Parole, à vivre l'évangile, habiter la terre en attente du Royaume.

ont collaboré à ce numéro

Bruno-Marie DUFFÉ, chargé de cours en théologie morale et en morale sociale la Faculté de théologie de Lyon

Jacques ELLUL, professeur émérite à l'Université de Bordeaux I

Jean-Michel GAILLARD, conseiller référendaire à la Cour des Comptes, Paris

Roland MINNERATH, membre du Conseil pour les affaires publiques de l'Eglise professeur à la Faculté de théologie catholique de Strasbourg

Jean MORANGE, professeur à la Faculté de droit et des sciences économique de Limoges

Jean-Louis SCHLEGEL, responsable du secteur religieux aux Editions du Seui chargé de cours de sociologie de la religion à l'Institut catholique de Par

Pierre VALLIN, jésuite, professeur d'histoire du christianisme au Centre Sèvre Paris

Jean-Paul WILLAIME, directeur du Centre de sociologie du protestantisme, pro fesseur à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg

la déclaration de 1789

et les origines de la laïcité contemporaine

La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789 a été considérée par les juristes français comme l'un des textes fondamentaux du droit public contemporain. Elle a d'ailleurs retrouvé en 1946, puis en 1958, une valeur constitutionnelle. A ce titre, elle constitue l'un des textes qui détermine non seulement les rapports entre l'Etat et les citoyens, mais aussi les relations entre les Eglises et l'Etat. Elle est aujourd'hui le seul document du droit constitutionnel français qui invoque explicitement la Divinité, tout en se situant à l'origine d'une certaine laïcité. Pourtant, elle a été votée, il y a deux siècles, grâce à la participation active de certains membres du clergé et sans opposition de ce dernier. Condamnée, partiellement, par le pape Pie VI, elle peut être « relue » dans un autre esprit. En la ramenant à son juste niveau, elle n'apparaît plus comme un « catéchisme national », mais tout simplement comme une charte limitant le pouvoir temporel. Elle n'empiète en rien sur la mission la plus noble des Eglises, celle d'annoncer la Bonne Nouvelle.

Peu de textes ont occupé dans l'histoire du droit public français contemporain une place aussi importante que la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789. Sans attendre que l'on célèbre, avec une certaine solennité, le bicentenaire de la Révolution française et de la Déclaration, les juristes avaient déjà noté son rôle charnière dans la délimitation des rapports entre l'Etat et les citoyens, et dans la détermination des fondements sur lesquels repose, en droit, la société française du XVIIIe siècle à nos jours. C'est dire que la présentation des rapports Eglise-Etat ne peut faire l'économie de ce pilier du droit public [1].

Etrange destin, d'ailleurs, que celui de cette Déclaration. Votée pour être placée en tête de la Constitution de 1791, elle fut abandonnée, deux ans après, en 1793. Elle a pourtant inspiré, depuis cette époque, nombre de déclarations de droits, en France comme à l'étranger.

1. Bibliographie sommaire : Revue **Droits** 8, PUF, 1988 ; J. MORANGE, **La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen du 26 août 1789** (Que sais-je ? 2408), PUF, 1988 ; de nombreux ouvrages sont annoncés pour l'année 1989.

Les principes de 1789 ont été au centre du programme politique de la plupart des Parlements et des gouvernements de la IIIe République. Fait encore plus surprenant, surtout dans une France marquée par une instabilité chronique, la Déclaration de 1789 a été remise en vigueur, de façon éphémère, sous le Second Empire avec la Constitution de 1852, de façon durable, par la Constitution de la IVe République en 1946 et par la Constitution actuelle, celle de la Ve République, en 1958.

Le Préambule de cette dernière proclame l'attachement solennel du peuple français « aux Droits de l'homme et aux principes de la souveraineté nationale tels qu'ils sont définis par la Déclaration de 1789, confirmée et complétée par le préambule de la Constitution de 1946 ». Ladite Déclaration fait donc partie intégrante du droit positif français. Elle en constitue l'une des normes essentielles de valeur constitutionnelle. Précisément, à ce niveau supérieur, il n'existe que très peu de textes relatifs aux rapports de l'Eglise et de l'Etat. Tout au plus peut-on mentionner le Préambule de 1946 qui précise que « nul ne peut être lésé, dans son travail ou dans son emploi, en raison de ses origines, de ses opinions ou de ses croyances ». Il convient d'ajouter que le Conseil Constitutionnel a vu dans le principe de la liberté de conscience l'un des principes fondamentaux reconnus par les lois de la République [2]. Enfin, dans son article 2, la Constitution de 1958 affirme : « La France est une République indivisible, laïque, démocratique et sociale. Elle assure l'égalité devant la loi de tous les citoyens sans distinction d'origine, de race ou de religion. Elle respecte toutes les croyances ».

Au vu de ces divers éléments, il n'est pas interdit de penser que la Déclaration de 1789 constitue, encore aujourd'hui, la référence majeure. En effet, les autres textes cités ne font que reprendre ou développer des principes qu'elle contient explicitement ou implicitement. Les principes d'égalité de tous devant la loi et de liberté de conscience découlent des articles 6 et 10. Seul le principe de laïcité n'est pas expressément affirmé, mais ne faut-il pas, précisément, voir en lui l'un des apports essentiels de ce texte dont on célèbre le bicentenaire !

La Déclaration de 1789 présente donc, tout comme la Constitution américaine de 1787, le double caractère d'un texte historique et d'un

2. Décision 77-87 DC du 23 novembre 1987.

texte de droit positif. La Déclaration n'a-t-elle pas été ratifiée, à deux reprises, au XX[e] siècle, par le peuple français se prononçant par le biais du référendum en 1946, puis en 1958 ? Ce fait, exceptionnel dans notre pays, mérite de retenir l'attention. Aussi conviendra-t-il ici de s'attacher successivement à l'élaboration, puis à la portée de la Déclaration de 1789 dans ses rapports avec le principe de laïcité.

I

l'élaboration de la déclaration et le principe de laïcité

Evoqué pour la première fois le 9 juillet 1789, le principe même d'une déclaration fut admis définitivement le 3 août. Le Préambule et les 17 articles furent votés du 20 au 26 août ; puis l'Assemblée nationale constituante passa à la discussion du corps même de la Constitution. La Déclaration était en effet destinée à être placée « en forme de préambule, au dessus des articles constitutionnels », selon la formule de Jean-Joseph Mounier. Si l'on veut comprendre en quoi la Déclaration modifie les rapports Eglise-Etat et pose les bases d'une certaine laïcité, il est indispensable de s'intéresser successivement à ses rédacteurs, puis aux objectifs poursuivis [3].

les rédacteurs de la déclaration

De nombreux projets de déclaration avaient été déposés sur le bureau de l'Assemblée. Certains émanaient de noms prestigieux à l'époque : Mounier, Sieyès, La Fayette. Nul ne peut dire dans quelle mesure ils inspirèrent les Constituants qui choisirent comme base de travail le projet le plus anonyme, celui dit du « 6[e] Bureau ». La Déclaration qui fut votée (entre les 20 et 26 août 1789) apparaît donc comme l'œuvre collective d'une Assemblée de 1200 personnes. Il n'en est que plus étonnant de constater que le résultat est supérieur, au moins en qualité formelle, à ce qui avait été antérieurement préparé.

3. Les débats de l'Assemblée nationale constituante ont été plus ou moins fidèlement reproduits dans les **Archives Parlementaires** de Mavidal et Laurent (tome VIII). Cf. également **Procès verbal de l'Assemblée Nationale** (t. II) ; **Logographe de l'Assemblée Nationale** (t. I à III) ; la réimpression de l'**Ancien Moniteur** (t. I) ; **Histoire parlementaire de la Révolution française** par Buchez et Roux (t. II) ; **Journal des Etats Généraux** par M. Le Hodey (t. II et III).

Dans le débat relatif au principe même d'une Déclaration, puis lors de son élaboration, on ne peut qu'être frappé par le rôle que joua le clergé. Certes, les juristes, appartenant le plus souvent au Tiers Etat, eurent peut-être le rôle le plus actif. Mais des membres de la Noblesse et du Clergé participèrent au travail de manière constructive. Ainsi, lors de la séance du 27 juillet, c'est l'archevêque de Bordeaux, Champion de Cicé, qui, présentant une partie des travaux du Comité de Constitution, plaide en faveur de cette « noble idée », « cette importante déclaration des droits »[4].

Par la suite, on verra de nombreux clercs ou prélats participer à la conception et à la formulation des divers articles. On peut aisément en déduire que le clergé n'a pas, il s'en faut de beaucoup, boudé les travaux parlementaires. En outre, à aucun moment, il n'a existé d'opposition organisée de cet Ordre qui représentait approximativement le quart des constituants. On pourrait avancer que certains clercs auraient eu peur de heurter de front la majorité du moment. Une telle opinion ne semble guère fondée. D'une part, parce que certains membres du clergé ont su faire preuve de courage dans des périodes bien plus délicates. En juillet et août 1789, les débats ont été assez ouverts, même si certains phénomènes de pressions et de menaces commençaient à se manifester. D'autre part, parce que, devant cette assemblée de 1200 membres où il fallait convaincre en recourant à un art oratoire consommé, les clercs étaient *a priori* bien placés. N'avaient-ils pas, plus que d'autres députés, l'habitude de s'adresser à un public nombreux et d'utiliser leurs talents de parole pour convaincre ?

On doit donc admettre que la Déclaration, si elle n'a pas été spécifiquement l'œuvre de l'Eglise de France, n'a pas non plus été élaborée contre elle. Selon les individualités, elle a suscité l'adhésion ou la réserve. Elle n'a pas fait l'objet d'un rejet collectif et argumenté. Ces mêmes remarques peuvent être faites lorsqu'on examine les objectifs poursuivis par les Constituants.

les objectifs poursuivis

Pour simplifier, on peut résumer ainsi les principaux arguments échangés par les partisans et par les adversaires du principe d'une Déclaration, lors des séances du 1er et du 3 août. Pour les premiers,

4. **Archives parlementaires**, t. VIII, pp. 280-283.

il s'agit d'affirmer des principes clairs et incontestables afin d'éclairer les hommes et d'éviter un retour aux errements du passé. De façon plus juridique, comme l'avait expliqué Mounier le 9 juillet, il s'agit de « rappeler les principes qui doivent former la base de toute espèce de société et que chaque article de la Constitution puisse être la conséquence d'un principe ». Pour les seconds, il peut être dangereux et inutile de proclamer des droits abstraits et illimités dans un pays où les inégalités sociales sont trop criantes. Il convient d'améliorer la condition des plus pauvres, avant de leur présenter leurs droits. Mais aucun d'entre eux ne conteste que les hommes disposent de droits fondamentaux, et que leur permettre d'en jouir, représente, au minimum, un idéal à atteindre.

Il est vrai que certains adversaires de la Déclaration ont essayé, à la fin de la discussion de principe, le 4 août, de se joindre à ceux qui proposaient que la Déclaration soit celle des droits, mais aussi des devoirs. Cette proposition qui rencontra, semble-t-il, un certain assentiment dans les rangs du clergé, fut rejetée, non sans que l'on eût fait remarquer que les « devoirs naissent naturellement des droits » reconnus aux autres. Les députés ont vraisemblablement jugé, dans leur majorité, qu'il était plus enthousiasmant de proclamer seulement des droits. La discussion n'a pas été assez fournie pour que l'on connaisse la liste des devoirs que leurs partisans auraient souhaité faire énoncer. Tout au plus peut-on noter que le clergé n'a pas mis toute son autorité dans la balance sur un projet précis.

Il est plus instructif d'analyser l'attitude du clergé sur deux points plus précis :

— Fallait-il invoquer le nom de Dieu dans le Préambule ? C'est l'abbé Grégoire qui posa clairement la question le 18 août. « L'homme n'a pas été jeté au hasard sur le coin de terre qu'il occupe. S'il a des droits, il faut parler de celui dont il les tient ; s'il a des devoirs, il faut lui rappeler celui qui les lui prescrit. Quel nom plus auguste, plus grand, peut-on placer à la tête de la déclaration, que celui de la divinité, que ce nom qui retentit dans toute la nature, dans tous les cœurs, que l'on trouve écrit sur la terre, et que nos yeux fixent encore dans les cieux ? ». Plusieurs orateurs de tous les ordres abondèrent dans ce sens. Ils emportèrent la conviction puisque, dans le Préambule finalement voté, l'Assemblée reconnaît et déclare les droits de l'homme et du citoyen « en présence et sous les auspices

de l'Etre Suprême ». Certes la terminologie utilisée est un peu ambiguë puisqu'elle pouvait concilier à bon compte les souhaits des chrétiens et des déistes. Toujours est-il qu'aucune opposition ne se manifesta, à un quelconque moment de la discussion. Dans la France laïque d'aujourd'hui, la Déclaration de 1789 est donc le seul texte de droit positif qui s'ouvre expressément par l'invocation de la Divinité.

— Le consensus ne devait plus durer lorsqu'on examina ce qui allait devenir l'article 10 de la Déclaration, celui qui proclame la liberté d'opinion, même religieuse... Le débat fut assez complexe et parfois confus, car les députés étaient plutôt enclins à aborder le problème du culte et du statut de l'Eglise dans la Constitution elle-même. Une longue tradition gallicane d'interdépendance de l'Eglise et de l'Etat les y poussait, de même que l'habitude de voir le pouvoir monarchique intervenir dans les affaires de l'Eglise les conduira, très fâcheusement et avec beaucoup de présomption et d'imprudence, à voter la Constitution civile du clergé qui entraînera des divisions, persécutions et désordres dont la France souffrira pendant longtemps. Pour l'instant, il s'agissait seulement de proclamer la liberté religieuse, après le principe d'égalité. Finalement, à la suite de nombreuses interventions, dont la dernière, celle de l'évêque de Lydda, fut décisive, on adopta la formule suivante : « Nul ne doit être inquiété pour ses opinions, même religieuses, pourvu que leur manifestation ne trouble pas l'ordre public établi par la loi ». Formulation ambiguë, car cette reconnaissance d'une « liberté d'opinion » semble faire de la liberté religieuse une liberté individuelle sans que la liberté des cultes soit affirmée aussi nettement que l'aurait voulu, par exemple, le pasteur Rabaud de Saint-Etienne. En outre, l'ordre public établi par la loi pouvait avantager l'Eglise catholique et limiter, par là-même, la liberté des autres confessions. Certains commentateurs de l'époque virent, dans ce vote, le succès des éléments intransigeants du clergé. Ironie du sort, l'évêque de Lydda, qui proposa la rédaction finale de l'article 10, n'était autre que Gobel, futur évêque constitutionnel de Paris, alors que nombre d'évêques et de clercs classés à l'époque parmi les libéraux, dont Mgr Champion de Cicé, restèrent fidèles à l'Eglise de Rome.

D'une façon plus générale, il est à noter que le principe du respect des croyances des non catholiques, parfois qualifié de tolérance, ne rencontra pas d'opposition explicite lors de la discussion de l'article

10. Il est vrai que Louis XVI avait montré le chemin, en 1787, à l'égard des protestants. Il n'empêche que l'ambigu article 10 sera considéré comme posant solennellement le principe de la liberté de conscience, de croyance et des cultes. La portée d'une règle de droit est parfois différente de ce qu'avaient imaginé ses promoteurs.

II

la portée de la déclaration et le principe de laïcité

Dès l'automne 1791, après la fuite du roi à Varennes, le cours de la Révolution se durcit. Dans un premier temps, on s'efforce de « nationaliser » l'Eglise de France en « rationalisant » son dogme et en la coupant de sa mission universelle. Plus tard, la volonté de laïciser la société française sera plus fondamentalement anti-religieuse [5]. Nul doute que la Déclaration de 1789 sera considérée par beaucoup comme ayant ouvert la voie... Mais à plus long terme, elle souffrira probablement encore plus d'une lecture libérale et individualiste, en contrepoint de laquelle se dégagera une lecture catholique progressivement modifiée.

la lecture libérale et individualiste

Très vite, dès qu'ils pourront s'exprimer et jouer un rôle politique, les libéraux vont prendre la Déclaration comme un texte de référence. L'année 1789 marque pour eux l'émergence d'un monde nouveau. « Le principe de tout pouvoir réside dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (article 3). Le pouvoir est entièrement laïcisé. La loi, « expression de la volonté générale » selon la formule rousseauiste, est très fortement empreinte de subjectivité. Mais on oubliera un peu cette vision, dont les Jacobins avaient prouvé qu'elle pouvait être dangereuse, pour insister sur les droits subjectifs de l'individu.

La société est fondée sur un contrat entre individus libres et égaux. Ceux-ci disposent de droits naturels, inaliénables et sacrés. Ils les utilisent sans être contraints de respecter une autre valeur supérieure que la loi. Encore celle-ci ne peut-elle interdire que les actes nuisibles

5. C. LANGLOIS, « La Révolution française, laïcisation de l'Etat, de la société, de l'église », **Le Supplément** 164, avril 1988 (**De la morale laïque**).

à la société (article 5) ou à ses membres, puisque « la liberté consiste à pouvoir faire tout ce qui ne nuit pas à autrui » (article 4). Aucune finalité ne s'impose à l'individu, une volonté en vaut une autre et, dans une certaine mesure, une vérité en vaut une autre. La loi ne vient pas faire respecter une hiérarchie de valeurs, mais concilier des intérêts et des droits opposés. La légitimité des gouvernants n'est pas liée à la source de leurs pouvoirs ou aux finalités qu'ils poursuivent. Elle a pour seul critère d'appréciation le respect qu'ils manifestent pour la liberté individuelle [6].

Il faut reconnaître que la pensée libérale peut s'accompagner d'une vision assez idéaliste. Sous la IIIe République, la Déclaration de 1789 va devenir un symbole et un mythe. Dans la logique de l'optimisme du XVIIIe siècle, et d'une philosophie de progrès, les républicains exprimeront leur foi en un monde idéal auquel conduiront les progrès de l'instruction et le respect des droits individuels. Barnave, dans l'enthousiasme du mois d'août 1789, avait défini la Déclaration comme devant être un « catéchisme national » [7]. C'est bien ainsi que l'envisageront certains, comme une sorte de substitut laïque au catéchisme catholique. Ce combat mené au nom de la raison et de la lutte contre la superstition pouvait difficilement ne pas susciter de réactions de la part de l'Eglise [8].

la lecture de l'église catholique

Dès le 10 mars 1791, le pape Pie VI, dans le bref *Quod aliquantum* dénonçait la Constitution civile du clergé dont « l'effet est d'anéantir la religion catholique et, avec elle, l'obéissance due aux rois. C'est dans cette vue qu'on établit, comme un droit de l'homme en société, cette liberté absolue qui non seulement assure le droit de n'être point inquiété sur ses opinions religieuses, mais qui accorde encore cette licence de penser, de dire, d'écrire et même de faire imprimer, en

6. On trouve une expression célèbre de la philosophie libérale chez Benjamin Constant, **Principes de politique** (chapitre I), **Oeuvres,** (La Pléiade), Gallimard.

7. Séance du 1er août 1789 (**Archives parlementaires**, t. VIII, p. 322).

8. Pour une présentation de l'idéologie républicaine et libérale : C. NICOLET, **L'idée républicaine en France**, Gallimard, 1982 ; **Libre pensée et religion laïque en France de la fin du Second Empire à la fin de la IVe République**, CERDIC Publications, Strasbourg, 1980. Pour une présentation de la Déclaration dans cet esprit idéaliste et libéral : E. BLUM, **La Déclaration des droits de l'homme et du citoyen**, Paris, E. Alcan, 2e éd., 1902.

matière de religion, tout ce que peut suggérer l'imagination la plus déréglée, droit monstrueux, qui paraît cependant à l'Assemblée résulter de l'égalité et de la liberté naturelles à tous les hommes ». Au delà de ce document, adressé au cardinal de La Rochefoucauld et aux évêques membres de l'Assemblée nationale, l'hostilité de l'Eglise aux principes de 1789 ne s'est guère démentie durant tout le XIXe siècle et le début du XXe [9].

L'hostilité devient plutôt réserve à partir du message de Noël 1942 du pape Pie XII. Après Vatican II, et notamment la déclaration sur la liberté religieuse, les positions vont évoluer ; mais la Déclaration de 1789 suscite encore une certaine méfiance à cause du caractère individualiste et égoïste des droits qu'elle proclame [10].

Il faut attendre Jean-Paul II pour assister à une nouvelle évolution : « Que n'ont pas fait les fils et filles de votre nation pour la connaissance de l'homme, pour exprimer l'homme par la formulation de ses droits inaliénables ! On sait la place que l'idée de liberté, d'égalité et de fraternité tient dans votre culture, dans votre histoire. Au fond, ce sont là des idées chrétiennes. Je le dis tout en ayant conscience que ceux qui ont formulé ainsi, les premiers, cet idéal, ne se référaient pas à l'alliance de l'homme avec la sagesse éternelle. Mais ils voulaient agir pour l'homme » (Homélie du Bourget, 1er juin 1980) [11].

Très récemment, l'épiscopat français réuni à Lourdes devait s'exprimer ainsi : « 1789 et sa Déclaration des droits de l'homme et du citoyen ont développé les conditions d'une société responsable, qui demeurent un objectif pour notre génération et pour les chrétiens d'aujourd'hui » [12].

9. B. PLONGERON, **Théologie et politique au siècle des Lumières**, Genève, Droz, 1973 ; « Pourquoi l'anathème catholique aux XVIIIe et XIXe siècles ? » **Projet** 151, janvier 1981, pp. 52-66 ; « L'Eglise et les déclarations des droits de l'homme au XVIIIe siècle », **Nouvelle revue théologique** 101, mai-juin 1979, pp. 358-377.

10. Ph. ANDRÉ-VINCENT, **La liberté religieuse, droit fondamental**, Paris, Téqui, 1976.

11. Ph. ANDRÉ-VINCENT, **Les Droits de l'homme dans l'enseignement de Jean-Paul II**, Paris, L.G.D.J., 1980.

12. Dans cette déclaration adoptée en assemblée générale plénière, le 28 octobre 1988, les évêques marquaient leur intention de s'associer à la commémoration du bicentenaire de la Révolution qui fut aussi « une grande épreuve pour l'Eglise de France ».

Il y a déjà longtemps que des juristes, y compris catholiques, avaient reconnu la valeur de la Déclaration de 1789. On peut, par exemple, rappeler à ce sujet les positions du Doyen Maurice Hauriou, sous la IIIe République [13]. L'explication en est vraisemblablement que les juristes y ont vu non pas un texte philosophique, mais un texte de droit, dont les principes non seulement étaient en accord avec la société de l'époque, mais pouvaient également se révéler utiles, y compris pour revendiquer le respect des droits fondamentaux des catholiques. Dans ce sens, le juriste, non théologien, peut contribuer peut-être, à donner un certain éclairage aux positions de l'Eglise.

Les griefs formulés par l'Eglise à l'encontre de la Déclaration de 1789 sont doubles :

— Cette dernière remet en cause un certain nombre de principes d'organisation politique que l'Eglise avait fini par faire siens. On comprend aisément que l'affirmation selon laquelle le « principe » de toute souveraineté réside dans la Nation, n'ait pas emporté son adhésion. Mais le juriste s'attache à des évolutions à long terme. L'idée même selon laquelle le détenteur d'un pouvoir temporel peut être considéré comme « souverain » n'était-elle pas dangereuse ? Après tout, la Nation reprenait et amplifiait à son profit une prérogative royale. N'aurait-elle pas pu invoquer la formule développée par maints théologiens : « *Omnis potestas a Deo, sed per populum* » ? Quant aux rapports Eglise-Etat, ils avaient été placés, en France, sous le signe d'une certaine ambiguïté du fait des idées gallicanes. Depuis longtemps le roi s'interposait en quelque sorte entre le pape et l'Eglise de France et s'immisçait dans les affaires intérieures de cette dernière. L'Assemblée constituante a eu le tort de se croire investie de la même mission et d'intervenir, sans concertation et avec plus de brutalité, pour réorganiser l'Eglise française. A l'inverse, l'Eglise a pu paraître plus sévère à l'égard du nouveau régime qu'elle ne l'avait été envers l'ancien, dont les Constituants avaient entendu condamner les « abus ». Il est vrai que la Révolution en commit d'aussi graves, même s'ils furent différents. Le recul historique permet d'être plus équitable.

— L'autre grief est moins circonstanciel. Une liberté illimitée peut se révéler néfaste. Ce que le texte pontifical de 1791 ne mettait pas

13. Cf. M. HAURIOU, **Précis de Droit constitutionnel**, Paris, L.G.D.J., 2e éd., 1929 (réimpression CNRS, 1965).

en valeur, c'est le rôle dévolu à la loi. Il revient à celle-ci de poser des bornes, d'éviter des troubles ou des abus (articles 4, 10 et 11) et de défendre les actions nuisibles à la société (article 5). Pour donner un exemple, si la Déclaration de 1789 était en vigueur en Irlande, elle n'aurait pas empêché le législateur, comme il l'a fait, d'interdire le divorce, comme étant nuisible à la société, et l'avortement, la liberté ne pouvant consister à nuire à « autrui ».

Un dernier aspect de la condamnation portée par l'Eglise est à prendre en compte : celle-ci a pu sembler sélective. Les abus dans l'usage de la liberté sont dénoncés, mais non, au moins à cette époque, les abus possibles d'un droit exprimé en termes au moins aussi absolus à l'article 17, le droit de propriété (en contradiction avec la doctrine classique de l'Eglise). Dès lors, la propagande anticatholique pourra facilement développer l'image d'une Eglise répressive, faisant appel au pouvoir temporel pour parvenir à ses fins, celle de l'Inquisition et des censures. Cette image ternie de l'Eglise est périodiquement réutilisée, alors même qu'elle est dépourvue de tout fondement. Sans doute, cela a-t-il été rendu d'autant plus facile que les dispositions qui pouvaient correspondre à des principes classiques de la tradition catholique n'avaient pas été approuvées par l'Eglise. Les idées d'égalité devant la justice et de garanties données au justiciable et, plus encore, celle de l'égale admissibilité aux emplois publics, selon la capacité et sans autre distinction que celle des vertus et des talents (article 6) ou de l'égale répartition de la contribution commune en raison des facultés des citoyens (article 13), pourraient être rapprochées de certains développements de saint Thomas d'Aquin.

droits de l'homme et tâches des églises

Il ne sert à rien de refaire l'histoire ou de mettre en valeur des occasions manquées. En revanche, il n'est peut-être pas inutile de rappeler aujourd'hui, d'une part, que la Déclaration de 1789 n'aurait sans doute pas vu le jour dans un pays étranger à la civilisation chrétienne et, d'autre part, que des évêques, des clercs et des laïcs chrétiens ont pris une part active à sa rédaction. La Déclaration n'est pas l'œuvre de la France de la Raison s'opposant à la France de la Foi. Nul ne peut se l'approprier sans malhonnêteté. Elle n'est pas, pour autant, un texte à caractère religieux : c'est peut-être précisément pour cela qu'elle est acceptable pour les croyants. Elle ne

constitue pas un substitut de leur « catéchisme », mais une sorte de Charte du pouvoir temporel, une acceptation « d'autolimitation » de celui-ci, pour reprendre la pensée d'un grand juriste de la III[e] République, Carré de Malberg, lui-même inspiré par la pensée allemande. D'autant plus que le texte en vigueur aujourd'hui n'est plus celui qui fut voté en 1789 dans un certain contexte philosophique, mais le texte ratifié par le peuple, en 1958, complété par les droits collectifs, économiques et sociaux, et « relu » à une autre époque. Ce dernier n'est en rien incompatible avec le rôle des Eglises, d'autant plus exigeant que celles-ci ne disposent que de leur autorité morale et de moyens spirituels.

A ces Eglises, il revient, d'abord, d'instruire les fidèles afin que ceux-ci puissent imprégner la société de valeurs chrétiennes [14]. Il leur revient, ensuite, de revendiquer le droit au respect de tout être humain et notamment des plus pauvres : la Déclaration de 1789 n'entrave aucunement de telles actions. Il leur revient, enfin, d'aider les fidèles à trouver le sens de leur vie, à ne pas gaspiller leur liberté et à s'acheminer vers la sainteté. Comme l'avait exprimé l'abbé d'Eymar, le 23 août 1789, « la loi ne pouvant atteindre les délits secrets, c'est à la religion seule à la suppléer » [15]. La Déclaration de 1789 est laïque dans la mesure où elle se borne à définir quelques principes de vie sociale et à imposer le respect de la liberté de chacun. Elle n'indique aucun idéal et aucune croyance. N'est-ce pas la mission la plus noble des Eglises que d'en proposer à tous, si l'on veut que les « Droits de l'Homme » soient vraiment et fondamentalement respectés ?

jean morange

14. Cf. l'œuvre de J. Maritain, notamment **Les droits de l'homme et la loi naturelle**, New York, 1942, Paris, 1945.

15. **Archives parlementaires**, t. VIII, p. 422.

la situation française depuis la naissance de la IIIe république

---

Vers 1880, on peut dire qu'il n'existe pas une Eglise de France, mais, parmi d'autres cultes autorisés, un culte rattaché à l'Eglise de Rome, dont les statuts sont définis par le Concordat de 1801 et par les Articles organiques. De nombreuses dispositions de l'époque demeurent aujourd'hui en vigueur. La pratique de la IIIe République en ses débuts a inspiré des mesures concernant l'école et les congrégations, puis a conduit à une rupture du Concordat et à la disparition de la notion de culte autorisé. De nombreuses dispositions juridiques continuent cependant de régir l'exercice des institutions religieuses, dans une situation largement dominée par un accord mutuel. Les catholiques ont accepté la neutralité des pouvoirs publics et ceux-ci ont reconnu implicitement la réalité de l'Eglise catholique romaine en accordant un statut particulier à leurs relations avec le Saint-Siège. La Séparation de l'Eglise et de l'Etat eut comme conséquence imprévue la création, de fait, d'une Eglise de France, même si celle-ci n'est pas, civilement, un véritable sujet de droit.

Les historiens datent de diverses façons la naissance de la Troisième République. On peut la voir commencer, dès la chute du Second Empire et la démission de Napoléon III, par la formation d'un gouvernement de Défense Nationale en 1870. Divers votes parlementaires marquent l'abandon progressif d'un principe monarchique, l'adoption d'une forme républicaine. Finalement, on considérera comme un tournant décisif l'élection d'une majorité laïque, menée par Gambetta, qui accède à la direction du pays en 1879 [1].

Ces questions de date seraient sans intérêt si elles ne signalaient que le tournant vers la République ne passa pas par une révolution ou par un coup d'Etat ; ce qui était une nouveauté par rapport aux précédents changements de régime. C'est dire aussi qu'on ne dispose pas d'un acte de naissance, charte ou document fondamental, ni de déclarations d'intentions qui établiraient de façon solennelle

1. Voir l'exposé récent de ces événements dans Bernard MÉNAGER, **Les Napoléon du peuple,** Paris, Aubier, 1988, ch. 8.

un projet politique neuf [2]. Depuis cette naissance transitionnelle, la République a été une « pratique », avec ce que cela implique de mobilité, voire de flou. La France a connu par la suite des ruptures plus visibles ou datées, comme la fin de cette République et la formation de l'Etat français du maréchal Pétain, ou les naissances de la Quatrième, puis de la Cinquième République (cette dernière changeant d'ailleurs sensiblement de figure avec l'instauration de l'élection du Président au suffrage universel). Mais, en un sens, la « pratique » républicaine a pu traverser ces crises sans disparaître réellement, ni dans les mentalités ni dans les comportements [3].

le statut des cultes : continuité et questions nouvelles

Pour des raisons analogues, la pratique républicaine qui s'affirme à partir de la décennie 1870 - 1880 ne s'est pas instituée en rupture radicale avec les pratiques antérieures. Elle en reprend de nombreux éléments. Ainsi, c'est déjà le Second Empire qui avait instauré les principes de 1789 (la *Déclaration des droits de l'homme*) en article fondamental [4]. Du Premier Empire, on hérite pour une large part l'organisation des armées et des administrations publiques, de même que le Code civil, les régulations concernant la famille ou la propriété privée ; de lui aussi, nous y reviendrons, les formes principales de l'organisation du culte. Et, pour l'interprétation de ces règles-là, la jurisprudence républicaine se réfère volontiers aux principes gallicans de l'Ancien Régime : ceux, par exemple, qui interdisaient aux évêques de se présenter comme les exécutants, en France, des décisions d'un pouvoir étranger, celui du Pape [5].

Ce principe était anachronique, mais nous pourrions commettre actuellement une faute comparable à l'égard des déplacements histo-

2. N'ont existé que des lois constitutionnelles à caractère technique. Cf. Jacques GODECHOT, **Les Constitutions de la France depuis 1789,** Paris, Garnier-Flammarion, 1979, ch. 12.

3. Voir les réflexions de Stéphane RIALS, « L'administration de l'enseignement de 1936 à 1944 », dans l'ouvrage collectif **Histoire de l'administration de l'enseignement en France. 1789-1981,** Genève, Droz, 1983, pp. 57-106.

4. Article Premier de la Constitution du 14 janvier 1852 : « La Constitution reconnaît, confirme et garantit les grands principes proclamés en 1789, et qui sont la base du droit public des Français » (GODECHOT, **op. cit.,** p. 292).

5. Brigitte BASDEVANT-GAUDEMET, **Le jeu concordataire dans la France du XIXe siècle. Le clergé devant le Conseil d'Etat,** Paris, PUF, 1988.

riques qui affectent l'usage de la notion d'*Eglise*. Aujourd'hui, ce terme désigne normalement une communauté de chrétiens, associée selon des règles juridiques propres, organisée généralement dans le cadre national, mais entretenant des relations étroites au delà des frontières étatiques, dans le cadre du Conseil œcuménique des Eglises, par exemple. Ces Eglises sont parfois aidées financièrement, en tant que telles ou pour certaines de leurs activités, par les pouvoirs publics ; mais ce sont, pour l'essentiel, les contributions des fidèles associés qui assurent le fonctionnement courant des institutions communes. Un tel statut laisse place à de nombreux problèmes dans les relations avec les Etats, même sous les régimes démocratiques de type occidental. Mais il a en lui-même quelque chose de normal ou de bien connu, à tel point que l'un ou l'autre auteur actuel, envisageant quel pourrait être le sort légal des musulmans en France, propose que ceux-ci soient dotés (ou reconnus dotés) des garanties et capacités qui sont celles d'une « Eglise », ce qui n'a évidemment pas de sens dans le droit islamique classique. Mais, pour les traditions chrétiennes d'Occident, cela n'avait pas non plus, au XIX[e] siècle, l'évidence que nous y trouvons maintenant. Normalement, personne ne parlait alors du rôle social des Eglises, mais du rôle social de la religion. Nul ne parlait du statut juridique de l'Eglise de France, mais de celui du clergé ou du culte. Lorsque les chrétiens étaient divisés en plusieurs organisations concurrentes, on désignait moins celles-ci comme des Eglises que comme des *cultes,* des *confessions* ou des *dénominations,* ce dernier terme étant surtout répandu dans les pays anglo-saxons.

Certains de ces usages linguistiques du siècle dernier subsistent de nos jours, par routine ou par commodité dans telle ou telle situation. Lorsque ces usages étaient habituels et cohérents — ce qui était encore vrai, dans une large mesure, à la naissance de la Troisième République —, ils correspondaient à une conviction collective et à une régulation pratique que nous avons quelque peine à reconstituer aujourd'hui, notre connaissance historique du christianisme reposant surtout sur la fréquentation des textes primitifs (du Nouveau Testament et des Pères) ou médiévaux. Ces convictions et ces régulations supposent l'existence de l'Etat moderne, doté d'une souveraineté unifiée et pleinement autonome, comme forme dominante de la sociabilité politique. A l'intérieur de cette formation sociale, une fonction publique est exercée par le culte, la religion. Quand plusieurs

organisations chrétiennes sont en concurrence, une confession jouit d'un lien spécial avec l'administration publique ou la souveraineté politique, dont elle est le soutien idéologique majeur ; les autres sont soit tolérées, soit marginalisées, voire réprimées. Aux Etats-Unis seulement, du moins au niveau fédéral, nulle dénomination n'est établie comme religion privilégiée. De telles situations sont nées à l'époque de la Réforme et ont été sanctionnées ensuite par le droit et la théorie politique [6].

Nous aurons donc à évoquer la naissance des Eglises en France et non seulement à faire une chronique des relations entre les pouvoirs publics et celles-ci, supposées déjà exister.

l'organisation des cultes vers 1880

Pour l'essentiel, la vie religieuse à la naissance de la Troisième République est régie par des cadres qui remontent au Premier Empire. Elle s'appuie en premier lieu sur la liberté individuelle d'opinion en matière religieuse, pratique qui s'esquissait à la fin de l'Ancien Régime et que conservent les diverses Restaurations. Les variations, théoriques ou concrètes (judiciaires), concernent l'expression publique des convictions, leur manifestation collective (les réunions cultuelles sont interdites dans un domicile privé, sauf exception concédée ou tolérance), leur utilisation comme principe d'association stable. Sur ce dernier point, joue la condamnation de principe des associations, mais elle peut être levée dans tel cas particulier : ainsi, dès le Premier Empire, des associations de religieux ou de religieuses furent autorisées. La condamnation peut aussi ne pas être exécutée, par tolérance tacite ou formelle. Les congrégations non autorisées, dont le type fut la Compagnie de Jésus, ont connu, selon les périodes, tolérance bienveillante ou dispersion policière. Des cultes non autorisés, les dissidences protestantes en particulier, se sont implantés, parfois sous la protection des consulats ou ambassades de pays étrangers patronnant ces cultes, et ont subsisté sans trop de tracas administratifs ou judiciaires.

Sur ce fond de tableau, à coloration individualiste, se détachent ensuite les cultes proprement dits, liés à l'autorité publique : le culte catholique, dont nous évoquerons plus loin le cas en détail ;

6. Voir mon étude : **Histoire politique des chrétiens**, Paris, Nouvelle Cité, 1988, ch. 6.

le culte protestant, selon ses deux variantes principales : calviniste, ou plutôt réformée, et luthérienne, groupée en cette Alsace perdue en 1870, mais qui compte tout de même quelques communautés à l'intérieur, dans les grandes villes ; l'israélite enfin. Si les luthériens s'accommodent assez bien du statut prévu pour eux, qui ne sera pas sensiblement modifié dans l'Alsace occupée, il n'en va pas de même chez les réformés, où s'opposent des courants théologiques divergents, orthodoxes et libéraux, et des principes différents d'organisation interne (selon le degré d'indépendance reconnue à la communauté de base, ou congrégation locale, par rapport à une instance synodale régionale ou nationale). Là, des divisons sont apparues, qui dureront parfois jusqu'à nos jours ; elles conduisirent aussi à rompre avec le statut issu du Premier Empire, ou du moins à protester contre lui [7].

L'organisation du culte israélite constituait sur bien des points une violation des principes traditionnels qui commandaient la structuration interne des communautés juives. En dehors de points juridico-administratifs (l'institution de *Consistoires,* par exemple, terme et réalité venus d'ailleurs), il n'était pas dans la tradition juive de se considérer elle-même comme un *culte,* une *religion,* mais bien comme un *peuple,* ou ce qui en subsiste sous l'autorité d'autres nations. Se posait par ailleurs, potentiellement, le problème des institutions sociales d'une identité juive non réductible au cultuel ; pour les Juifs détachés de la foi de leurs pères, il aurait pu revêtir une acuité particulière. Cependant, dans la mesure où la préoccupation d'intégration sociale et culturelle a été forte chez les Juifs de France, le statut officiel fut accepté assez aisément et ses structures durent jusqu'à nos jours, malgré la prise de conscience des contradictions que je viens de signaler [8].

le statut des cultes autorisés

Le statut des cultes autorisés leur assurait non seulement la liberté d'exercice public, mais aussi une série d'aides : un traitement financier

7. André ENCREVÉ, **Protestants français au milieu du XIX[e] siècle. Les Réformés de 1848 à 1870,** Genève, Labor et Fides, 1986.

8. François DELPECH, **Sur les Juifs. Etudes d'histoire contemporaine,** Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1984. A propos des attaques injustes du cardinal de Lubac contre ce livre, voir Bernard COMTE, **Etudes,** mai 1988, pp. 696-697.

des ministres ; éventuellement, la protection de ceux-ci contre les revendications de leurs fidèles, ou de la hiérarchie contre les ministres de rang inférieur [9] ; des aides à la construction et à l'entretien des édifices du culte ; le droit d'intervenir dans les établissements publics d'enseignement pour l'éducation religieuse des élèves et la pratique cultuelle des internes qui relèvent de l'un ou l'autre de ces cultes. Pasteurs réformés et rabbins ont fait peu d'usage de ce droit : sans doute n'en ont-ils pas eu aisément la faculté. Enfin, chaque culte était aidé pour assurer la formation de ses futurs ministres, dans les petits ou grands séminaires ou leurs équivalents ; des facultés de théologie existaient dans plusieurs Universités, dont l'une, de théologie protestante, existe toujours à Strasbourg où, depuis l'occupation allemande, se trouve aussi une faculté de théologie catholique.

A côté de ce cadre institutionnel, le statut de culte autorisé assurait d'autres moyens d'action. Les communautés se sont dotées, sans opposition notable, d'un éventail assez large d'activités non directement cultuelles, suscitant dans ce but des associations diverses : bibliothèques, cercles de lecture, patronages, œuvres caritatives. Une autre possibilité s'était progressivement ouverte au cours du siècle, celle des écoles confessionnelles. Les Révolutionnaires avaient généralement compris que la liberté d'enseigner, pour tout citoyen français non disqualifié par ses mœurs ou son incompétence notoire, était incluse, bien que non explicitement formulée, dans la Déclaration des droits de l'homme de 1789 (devenue constitutionnelle en 1791), même si elle venait en conflit avec leur projet de régénération de la Nation par l'éducation publique [10]. Durant l'Empire, la liberté de l'enseignement privé fut maintenue, sous forme d'entreprise individuelle de type commercial. Qui ouvrait une telle école devait d'ailleurs payer un impôt spécial, destiné à financer en partie l'Université [11] !

Les catholiques, d'abord hostiles au principe de cette liberté d'enseignement ignorée de l'Ancien Régime (du moins en théorie), la

9. Protection du clergé contre la population : Jacques LAFON, **Les prêtres, les fidèles et l'Etat...**, Paris, Beauchesne, 1987. Appui donné aux évêques : B. BASDEVANT, **op. cit.**

10. Voir les études citées dans mon **Histoire politique des chrétiens**, p. 140.

11. Précisions sur ce point dans l'ouvrage collectif cité note 3 (communications de P. GERBOD et de Claude GOYARD).

revendiquèrent ensuite, mais obtinrent aussi qu'elle soit transformée dans les faits et dans le droit. Sous la responsabilité des pasteurs des cultes autorisés, avec un corps professoral agréé par eux, se sont ouverts des établissements confessionnels sortant du statut de l'établissement commercial privé au sens strict, même si la forme juridique pouvait éventuellement en être gardée. Cela concerna rapidement l'enseignement primaire, puis l'enseignement secondaire (l'un des aspects de la Loi Falloux, en 1850), enfin, en 1875, l'enseignement supérieur, ce qui permettait l'ouverture des Instituts ou Facultés catholiques qui subsistent jusqu'à nos jours, tandis que les Facultés de théologie des Universités se sont éteintes ou l'étaient déjà en 1880, sauf à Strasbourg. Il se créa aussi des Facultés libres de théologie protestante.

Comme le dernier cas cité l'illustre clairement, beaucoup d'aspects de la situation existant en 1880 se retrouvent aujourd'hui, malgré la disparition de la distinction entre les cultes autorisés et les autres. Disons, pour résumer, que tout ce qui, dans la condition faite aux cultes autorisés, pouvait être considéré comme un droit d'association élargi, adapté aux conditions de fonctionnement propres à un groupe religieux, demeure en vigueur et bénéficie désormais aussi à des cultes précédemment non autorisés. Des formes d'aide financière demeurent aussi, au moins en ce qui concerne le patrimoine historique dont héritent les groupes religieux (certains aménagements immobiliers ayant une fonction dans l'urbanisme), les établissements d'enseignement confessionnel, les associations caritatives qui, il est vrai, ne sont plus exclusivement à caractère religieux.

Il faut ajouter que de multiples dispositions juridiques ou administratives continuent d'assurer un statut social particulier aux ministres du culte, auxquels sont assimilés en partie les religieux non clercs et les religieuses. A cet égard, comme pour les points précédents, un problème nouveau se pose aujourd'hui : comment distinguer entre les associations religieuses licites ou autorisées, explicitement ou tacitement, et celles qui ne le sont pas, alors qu'elles prétendent, ou pourraient prétendre, à un traitement comparable pour leurs institutions, leurs ministres ou leurs permanents ? C'est un aspect du problème des « sectes ».

Est-ce à dire cependant que rien ne se soit passé de fondamental avec la Troisième République et depuis lors ? Examinons de plus près la situation du catholicisme français dans ses rapports avec l'Etat.

le concordat : le pape et l'état

Le statut napoléonien du catholicisme reposait sur le Concordat de 1801 entre la papauté (Pie VII) et l'Etat français. Il était dans la logique d'un tel acte, qui entendait restaurer l'unité du clergé français divisé depuis la Révolution par la question des serments qu'on lui avait demandé de prêter, de situer le catholicisme français par rapport à l'autorité contractante externe, celle du Pape : externe par rapport à la Nation, extérieure aussi au clergé français, pour certains aspects du moins. Bonaparte et ses conseillers en la matière étaient bien conscients de cette situation ; on explique par là qu'ils n'aient pas tardé à corriger unilatéralement le Concordat par les *Articles* de 1802, dits *organiques,* parce qu'ils faisaient corps *organiquement* avec les réglementations concordataires, à leurs yeux et selon le droit auquel tous devraient se conformer, à commencer par le clergé.

Sous quelques réserves mineures, à propos d'interprétations secondaires, le cadre « organique » du catholicisme en 1880 était resté le même. En voici les grandes lignes. En premier lieu, le catholicisme a une situation privilégiée en France, ce qui se marque à la fois par des signes honorifiques et par des dispositions concrètes, dans le financement, par exemple, et dans le rôle donné aux ministres catholiques pour l'instruction publique.

En second lieu, l'organisation du culte catholique est organiquement liée à l'administration et au gouvernement de la Nation. Le diocèse coïncide avec le département. A sa tête se trouve un évêque, parallèle au préfet civil, nommé par le gouvernement, le Pape n'ayant en pratique qu'un rôle consultatif. Dans son diocèse, l'évêque a un très large pouvoir, garanti par les tribunaux et la police, pour établir les lieux de culte et les congrégations religieuses, distribuer les rôles pastoraux au clergé diocésain, choisir les livres d'instruction religieuse, orienter la prédication par ses lettres pastorales et mandements, utiliser les dons et héritages reçus des fidèles (sur ce point, il est tenu de respecter les intentions du donateur, selon la loi).

Dans aucun des autres cultes reconnus, un chef hiérarchique local ne bénéficie de la même éminence quasi exclusive. C'est d'ailleurs une originalité du catholicisme français du siècle dernier : jamais, sans doute, et nulle part l'organisation monarchique de la vie chrétienne n'a été poussée à un tel degré de concentration et d'efficacité.

il n'y a pas d'église de france

D'où le troisième aspect caractéristique : il n'existe pas, en droit ni en fait, une organisation du catholicisme au plan national, en dehors de ce qui est assuré par le gouvernement civil lui-même, partenaire concordataire du pouvoir pontifical de l'Eglise romaine. Des principes énoncés en Conseil d'Etat vers 1880 l'affirment nettement : « Il n'y a pas d'Eglise de France, il y a 90 diocèses », « Il n'y a pas de corps épiscopal en France. L'Etat n'a devant lui que des évêchés distincts » [12]. Il y eut bien des essais de concertation entre les évêques ; ils ont dû rester informels. La coopération des catholiques passe dès lors surtout par les organes d'opinion publique et par des associations de prêtres, de religieux et surtout de laïcs [13]. Les évêques dans leur ensemble se méfient de ces mouvements, ce qui aura des suites assez durables : ainsi, lors de la laïcisation de l'école publique, l'épiscopat n'a d'abord soutenu que timidement la création d'écoles catholiques [14].

Dernier aspect enfin : il n'y a pas d'Eglise de France, mais les catholiques français vivent dans le cadre organique du rattachement concordataire des pouvoirs publics à l'autorité pontificale de l'Eglise romaine. Le nonce en France a dès lors, ou peut avoir, une grande influence. Surtout, les prêtres, religieux et laïcs ont la possibilité de s'appuyer sur Rome contre l'épiscopat, ce que Rome a su exploiter, se servant de la base pour triompher des traditions d'indépendance gallicane. Sous cette pression conjuguée du partenaire romain et de la base catholique, le gouvernement lui-même a dû se résigner à nommer bon nombre d'évêques nettement ultramontains [15]. Cette situation fut confortée par la popularité acquise chez les catholiques militants par Pie IX au cours de son long pontificat (1846-1878), par les épreuves qu'il a subies, par la définition de l'Immaculée Conception en 1854 et par le triomphe des dogmes de la primauté

12. Déclarations citées par B. BASDEVANT, **op. cit.**, pp. 110, 114.

13. Pierre PIERRARD, **Les laïcs dans l'Eglise de France (XIXe - XXe siècle)**, Paris, Editions Ouvrières, 1988.

14. Communication d'André LANFFREY, « L'Episcopat français et la question scolaire au temps de la Séparation », Lyon, réunion du 18 mai 1988 du Centre Régional Interuniversitaire d'Histoire Religieuse.

15. Jacques GADILLE, **La pensée et l'action des évêques français au début de la IIIe République**, 2 vol., Paris, Hachette, 1967.

romaine et de l'infaillibilité au Concile du Vatican (1869-1870), et elle conduisit à son terme ce qui était potentiellement inclus dans la réorganisation du catholicisme après la Révolution par l'intervention de Pie VII.

Au total, la Troisième République, à sa naissance, dispose en principe de moyens d'action étendus dans le gouvernement du catholicisme français ; mais celui-ci, dans ses forces vives, s'organise largement hors de ce cadre ou contre lui.

les forces vives du catholicisme français

Comment caractériser plus précisément ces forces vives ? Vaste question, à laquelle on ne peut donner ici qu'une esquisse de réponse. Tout d'abord, vers 1880 déjà, une large part des catholiques, dans des milieux sociaux divers, est constituée de pratiquants réguliers ou irréguliers sincèrement fidèles, mais qui restent habituellement à l'écart de toute militance confessionnelle nette. Cela concerne surtout les hommes, seuls électeurs en France jusqu'à la Libération. Ces gens votent dans l'ensemble pour les républicains modérés et, dès 1879, leur rôle a sans doute été déterminant [16].

Le successeur de Pie IX, Léon XIII, par sa politique dite de « Ralliement » (aux institutions républicaines), a tenté en somme de faire fond sur ce catholicisme tranquille. A cet effort aurait pu correspondre en France la naissance d'un mouvement populaire catholique comparable à ceux qui existaient et existeront en Italie, Belgique, Allemagne, Grande-Bretagne, voire aux Etats-Unis. En France, n'existeront jamais que des ébauches assez fragiles de ces démocraties chrétiennes socialement réformistes, présentes sur le terrain syndical et coopératif en même temps que religieusement très marquées par des pratiques populaires bien visibles [17].

Vers 1880, et durablement, les forces vives ou militantes du catholicisme français restent bien plutôt polarisées par le souvenir des

16. Jean-Marie MAYEUR, **La vie politique sous la Troisième République**, Paris, Seuil, 1984.

17. Jean-Marie MAYEUR, **Catholicisme social et Démocratie chrétienne. Principes romains, expériences françaises**, Paris, Cerf, 1986. Pierre VALLIN, « Le Sacré-Cœur dans la culture politique française », **Christus** 139, juillet 1988, pp. 362-372.

questions de régime politique, par les traditions de grandeur monarchique ancienne, par le traumatisme qu'a constitué la crise révolutionnaire. Une explication sociologique de ce comportement réside sans doute dans la situation faite au catholicisme par le Concordat : un épiscopat fonctionnarisé n'a pas été en mesure de canaliser les initiatives du clergé inférieur, des religieux et religieuses, des laïcs. Le mouvement catholique s'est organisé en dehors de toute coordination hiérarchique. Dès lors, une fonction de direction a souvent été assumée par des nostalgiques de l'Ancien Régime qui investirent dans ce militantisme confessionnel leur aspiration à retrouver un rôle de direction sociale et politique du pays. Si cela enrichit le débat politique en France et combattit ainsi la tentation fasciste qu'ont connue d'autres pays occidentaux, les relations entre la pratique républicaine et les catholiques en furent marquées négativement.

Une dernière caractéristique à signaler est le peu d'impact, en dehors de quelques régions limitées, plutôt sur les marges du territoire, exercé par le catholicisme militant sur les courants sociaux qu'on qualifie du terme très général de populisme : aspirations nationalistes, méfiance envers les dirigeants politiques, les intellectuels, les financiers et les patrons capitalistes. Divers ont été les populismes de ce genre en France, où ils pouvaient se nourrir aussi bien de la légende des Chouans que de celle des Sans-culottes. Un de ces courants fut bonapartiste ; un autre entra dans la nébuleuse socialiste de la fin du XIXe siècle, et n'a cessé d'être actif dans la gauche française, où le Parti communiste en jouera au moment du Front populaire et surtout dans les années qui suivront la Libération. La variante droitière émerge à nouveau de nos jours avec le Front national, mais elle est sans doute mieux représentée, dans une tradition longue, par ce que fut en son temps le poujadisme. Surtout, un populisme modéré a constitué un ciment, une sociabilité courante, pour les groupes républicains anticléricaux. Sous ces diverses formes, la sensibilité populiste, sans rompre tout à fait avec le catholicisme dominant et avec ses traditions cultuelles, est restée étrangère ou rebelle au catholicisme militant. Celui-ci n'a pas su ni voulu capter cette force, de même que n'ont pas été mobilisés ces catholiques tranquilles dont je parlais en premier lieu dans cette esquisse de sociologie politique.

la pratique républicaine

A son début, la Troisième République assume l'organisme concordataire. Le seul changement important concerne l'école, où la majorité issue des élections de 1879 et ses héritiers politiques s'efforcent de limiter l'influence du clergé et des congrégations. Si l'instruction est obligatoire, on ne peut inclure dans cette éducation publique aux valeurs nationales l'enseignement de la religion sous sa forme dogmatique, confessionnelle. Cette volonté laïque a été considérée — elle peut l'être encore — comme une rupture, enracinée dans l'opposition radicale de deux cultures [18]. Inversement, on soulignera l'étendue, par delà les conflits, des accords mutuels de délimitation : les catholiques, au total, acceptent la légitimité d'une éducation neutre au niveau des obligations imposées à tous les parents ; les pouvoirs publics républicains respectent et même aident en pratique, administrativement du moins, voire financièrement, les institutions autonomes d'éducation religieuse, y compris par des écoles propres.

En annexe à la question de l'instruction publique a été posée celle des congrégations religieuses, dont le rôle scolaire était devenu important dans la réalité, et plus encore sans doute dans l'imagination de certains anticléricaux. De 1880 à 1904 se succèdent plusieurs mesures de dispersion des congrégations non autorisées. Celles-ci obtiendront une tolérance officielle durant la Grande Guerre, tolérance qui évoluera progressivement vers une reconnaissance de fait, voire de droit. Malgré la violence des polémiques que ces mesures ont soulevées, la situation pratique a été au total marquée par un accord mutuel durant la plus grande partie de la période qui commence avec les décrets de 1880. Spécialement clair en ce qui concerne l'action missionnaire des congrégations officiellement dissoutes, cet accord fut réel aussi sur l'exercice de la vie communautaire (son régime fiscal, par exemple), de tâches éducatives, de responsabilités dans la direction d'organes de presse : revues diverses publiées par les Jésuites, journaux et magazines dirigés par les Assomptionnistes...

18. Émile POULAT, **Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité**, Paris, Cerf et Cujas, 1987. On ne négligera pas son avertissement : « La culture catholique est elle-même une vaste mosaïque... » (p. 404). Je préfère pour ma part n'utiliser « culture » qu'au sens régional : culture musicale, culture politique. Au sujet des difficultés concernant la définition juridique d'un sujet « Eglise » en droit français (E. POULAT, **op. cit.** pp. 213, 429 sv), notons qu'une aporie existe aussi du côté du droit ecclésiastique : on a renoncé à faire commencer le Nouveau Code par une « loi fondamentale ».

Restait la question centrale, celle du Concordat. Malgré les assujettissements divers que celui-ci imposait — renforcés par les Articles organiques, d'abord maintenus en vigueur par la pratique républicaine —, les catholiques étaient en général attachés au maintien de ce statut. Ils en voyaient les avantages pratiques que l'on a dits et la signification sociale, les pouvoirs publics rendant hommage, malgré tout, à l'Eglise catholique romaine. Certains républicains souffraient de donner au catholicisme une situation privilégiée, officielle. D'autres percevaient plutôt le caractère déraisonnable d'une partie au moins de ce mode de fonctionnement : faire nommer les évêques, pour prendre un exemple, par un gouvernement dont nombre de membres n'étaient pas de confession catholique ! Etait-il sain, par ailleurs, que l'autorité publique renforce à l'intérieur du groupe catholique les pouvoirs des pasteurs, ou que les frais du culte ne soient pas assumés, pour l'essentiel, par ceux qui voulaient en bénéficier ?

rupture unilatérale

Ces motifs, mêlés, conduisirent les républicains au pouvoir à prendre la décision de rompre le Concordat. Ce fut fait en 1905, par rupture unilatérale de l'accord conclu autrefois entre l'Etat français et l'Eglise catholique romaine. Des lois diverses devaient être préparées et votées pour résoudre un certain nombre de problèmes découlant de la fin du statut antérieur du catholicisme en France. Une question importante était celle des lieux de culte et de leurs locaux annexes, presbytères en particulier. Il fut envisagé, initialement, que la propriété de ces biens serait attribuée, avec la responsabilité de leur entretien évidemment, à des associations cultuelles dont la loi déterminait la composition et l'organisation interne. L'opposition de Pie X à la formation de telles associations conduisit à une impasse. Le pouvoir républicain en sortit par la décision d'attribuer ces biens aux communes, pour les édifices paroissiaux, ou aux départements pour les cathédrales. Les églises, mais non obligatoirement les presbytères, devraient être entretenues par le nouveau propriétaire, et mises par lui à la disposition du culte catholique. Cela posait la question : qu'est-ce que le culte catholique ? La réponse a été donnée, confirmée par la jurisprudence des tribunaux : le culte catholique est celui qui est exercé par un prêtre nommé par un évêque en communion avec le Pape.

Restait la question des autres biens d'Eglise, présents ou à venir. En ce domaine, la situation devait être réglée, après la Grande Guerre, par la création d'un statut juridique pour des associations diocésaines, où l'évêque disposerait de l'autorité décisive. Plus récemment, a été reconnue et établie juridiquement une association nationale disposant de certains droits économiques, et reposant également sur la référence à l'autorité légitime des évêques.

La reconnaissance de l'autorité du Pape ne passe plus par le Concordat, mais elle est impliquée, en soi, dans le maintien des relations diplomatiques, la République acceptant la condition posée par la papauté : être, dans ces relations, considérée comme le Saint-Siège (et non pas un Etat temporel comme la Cité du Vatican), c'est-à-dire une autorité spirituelle supra-nationale. Nombre d'autres dispositions de détail comportent une référence juridique analogue au droit interne de l'Eglise catholique romaine. C'est le cas aussi, fût-ce indirectement, pour la législation instituant un jour de congé hebdomadaire dans les écoles, afin que puisse être donnée ce jour-là une instruction religieuse non concurrencée par l'horaire scolaire. Ce sont, en effet, les responsables reconnus du culte ou de l'enseignement religieux qui peuvent arguer du droit découlant de cette législation.

séparation de l'état ou formation d'une église ?

Le cadre concordataire une fois disparu, les catholiques français disposent-ils aujourd'hui d'une Eglise ? Des structures d'un corps épiscopal se sont progressivement mises en place, d'abord une Assemblée des cardinaux et archevêques, ensuite une Conférence épiscopale. Aujourd'hui ce sont plutôt les bureaux de la Curie qui voudraient n'avoir en face d'eux que « 90 évêques » (un peu plus maintenant !). D'un point de vue sociologique, les catholiques, quelque divisés qu'ils soient sur un certain nombre d'options, peuvent certainement être considérés comme une Eglise, au sens défini au début de ces pages : une institution autonome, gérant ses ressources et ses structures internes, établissant librement des relations avec des groupes analogues au delà des frontières.

En ce sens, on peut dire que la logique de la rupture de 1905 est moins une séparation de l'Eglise et de l'Etat qu'un élément décisif dans la formation d'une Eglise de France, au lieu d'une religion en

France dépendant de l'Eglise catholique romaine. Il est bien vrai que n'existe pas, en droit français, un sujet juridique ni une personnalité morale qui représenterait adéquatement cette Eglise de France ; un tel statut n'existe qu'indirectement, à travers les mesures évoquées qui impliquent une reconnaissance par l'Etat des règles internes du groupe, en particulier celles qui concernent l'autorité de l'évêque et, plus discrètement, du corps épiscopal.

L'absence d'un mouvement catholique populaire important en France a contribué à ce que ces évolutions se fassent sans épisode particulièrement marquant. Aujourd'hui encore, elles continuent sans grand bruit.

pierre vallin

jules ferry instaure l'école laïque

*Au début des années 1880, Jules Ferry (1832-1893) se souciait d'unifier la France malgré les divisions que provoquait toujours l'héritage de la Révolution. Face au double danger de « l'internationale rouge » et de « l'internationale noire » (l'Eglise), l'Ecole est le creuset de l'unité. Il faut donc en chasser l'Eglise et substituer à l'instruction religieuse l'enseignement de la morale universelle héritée de Kant et de 1789. La laïcité n'est pas seulement refus du christianisme, elle est système positif de valeurs, mû par l'amour de la patrie. Elle entend faire de la religion une affaire privée, hors du système politique, ce que les catholiques refusent avec vigueur. Jules Ferry n'en posait pas moins des questions toujours actuelles *.*

La République, Troisième du nom, s'installe en ces années 1875-1879. La France est alors profondément divisée par près d'un siècle de luttes sociales, idéologiques et politiques. Deux clivages essentiels expliquent ces déchirures. Le premier oppose les mouvements conservateurs (légitimistes, orléanistes, bonapartistes, soutenus par l'Eglise, hostiles à la démocratisation de la société et à la sécularisation des institutions) aux mouvements républicains désireux d'installer enfin un régime conforme à l'idéal des Lumières et aux aspirations des pères fondateurs de la Révolution de 1789.

Le second met en présence, d'une part, ceux qui aspirent à bouleverser l'ordre social bourgeois, héritiers de 1793, des Montagnards de 1848, des Communards de 1871, des révoltes ouvrières des canuts lyonnais ou de la Première Internationale, et d'autre part ceux qui veulent conserver tous ses droits à la propriété, qu'elle soit rurale, industrielle ou financière, même si certains d'entre eux admettent que la réforme sociale découle à terme de la démocratisation politique.

Telle est l'équation, et elle est complexe, que doivent résoudre les Républicains. Fils de la révolution bourgeoise de 1789, ils veulent la démocratie politique et la laïcisation de l'Etat contre le conservatisme clérical ; bourgeois attachés à l'ordre social, ils refusent toutes les aventures révolutionnaires. Ils cherchent le moyen de mettre un

* Les points de vue de cet article sont développés par Jean-Michel Gaillard dans sa biographie : **Jules Ferry**, publiée chez Fayard en février 1989.

terme aux troubles et aux passions qui divisent les Français. Entre le coup d'Etat liberticide de Napoléon III et les débordements de juin 1848 ou de la Commune, ils aspirent à une voie médiane : la République modérée, des institutions parlementaires, les libertés publiques, le suffrage universel, seuls capables à leurs yeux de réconcilier les Français, de faire de la France un pays plus moderne, plus uni, plus démocratique. On comprend alors l'enjeu central que constitue l'Ecole, l'éducation du peuple. Là se forme la jeunesse, là grandissent les Français de demain.

bouter l'église hors de l'école

Dans l'esprit des Républicains, de Jules Ferry en particulier, l'Ecole laïque a deux dimensions. La première est défensive : bouter l'Eglise hors de l'Ecole pour lui enlever l'essentiel de son influence sur l'âme de la jeunesse. La seconde est offensive : remplacer l'éducation religieuse et le contenu clérical des enseignements par la morale laïque et la transformation des contenus des programmes.

Pourquoi bouter l'Eglise hors de l'Ecole ? Parce qu'elle fait alors « profession d'anti-républicanisme » et n'a pratiquement pas cessé, depuis la Constitution civile du clergé, de s'allier avec les Monarchistes ou les Bonapartistes. C'est cela le cléricalisme, dont Gambetta disait qu'il était « l'ennemi », l'alliance du trône et de l'autel, du sabre et du goupillon, si perceptible sous le Second Empire, ce choix fait par l'Eglise de soutenir l'ordre conservateur contre le mouvement républicain, fût-il modéré. Pour asseoir la République il faut laïciser l'Ecole, telle est leur conviction. Elle est fille de l'histoire, histoire apprise et histoire vécue puisque beaucoup d'entre eux, comme Jules Ferry, avaient vingt ans lors du coup d'Etat de Napoléon III. A cela s'ajoutent, bien sûr, des facteurs personnels. Anticléricaux, les Républicains ne sont pas pour autant insensibles à la religion. Si Jules Ferry lui-même, venu du catholicisme, est libre penseur, d'autres, déistes, protestants ou juifs, ont des convictions religieuses et ils ne seront pas unanimes dans leur conception de la laïcité.

Favorables à la séparation de l'Eglise et de l'Etat sous l'Empire, la majorité des Républicains, à l'exception des Radicaux, accepte le maintien du Concordat lorsque vient l'heure du pouvoir. En revanche, rien ne les fera renoncer à la laïcisation de l'enseignement. En 1879, le personnel des écoles publiques est souvent composé de frères et

sœurs des congrégations enseignantes, surtout dans les écoles de filles, et le programme comporte une instruction religieuse. Aussi Ferry décrète-t-il l'expulsion des Jésuites des établissements d'enseignement supérieur et ouvre la voie à la laïcisation des personnels de l'enseignement primaire, décidée par la loi du 30 octobre 1886, texte qu'il avait préparé et qui fut voté alors qu'il avait quitté la présidence du Conseil depuis 18 mois.

Quant à la loi du 28 mars 1882, qui introduit le principe de l'obligation scolaire dans le primaire, elle laïcise les programmes : la religion n'est plus enseignée à l'école, l'instruction religieuse disparaît. Le congé du jeudi doit permettre aux parents qui le désirent de faire donner cette instruction à leurs enfants, mais en dehors des édifices scolaires. Ferry aurait souhaité qu'elle puisse être dispensée dans les locaux scolaires, par les ministres des différents cultes, mais les Radicaux de Clémenceau et une partie des Gambettistes autour de Paul Bert refusent la venue du clergé dans l'école publique. C'est ce point de vue qui l'emporte, alors que Ferry, ministre de l'Instruction Publique, considérait que l'essentiel était acquis, dès lors que l'instituteur cessait « d'être le répétiteur forcé et obligé du catholicisme et de l'histoire sainte ». L'essentiel, en effet, est à ses yeux la laïcisation des personnels, des locaux (les crucifix disparaissent des établissements nouvellement construits) et des programmes. Libre penseur, il attend de l'instruction publique, à long terme, un dépérissement progressif de la religion. Il suffit de laisser le temps faire son œuvre pour que peu à peu « le diocèse de la libre pensée » l'emporte sur ce qu'il considère, en adepte du positivisme, comme un « vieux culte » et de « vieilles idoles ».

Les catholiques, eux, contestent avec vigueur l'abandon de l'instruction religieuse. Pour Mgr Freppel, qui mène l'offensive au Parlement, la laïcisation des programmes conduit à la déchristianisation. Le silence sur Dieu est la négation de Dieu, la neutralité laïque une chimère : « On se figure que le silence de l'instituteur sur la religion équivaut de sa part à un acte de neutralité : c'est là une pure chimère. Ne pas parler de Dieu à l'enfant pendant sept ans, alors qu'on l'instruit six heures par jour, c'est lui faire accroire positivement que Dieu n'existe pas ou qu'on n'a nul besoin de s'occuper de lui. L'instituteur se renfermera dans une abstention complète à l'égard des matières religieuses ? Mais, messieurs, sur ce point capital, l'abstention est impossible ; car, suivant que l'on

croit ou que l'on ne croit pas à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme, la pensée et la vie humaine prennent un autre cours. En pareil cas, et de la part d'un instituteur, le silence équivaut à la négation ». A quoi Ferry oppose l'essence même de la laïcité, la neutralité de l'Etat envers toutes les religions et croyances, considérées comme des affaires privées qu'il ne revient pas à l'Ecole d'enseigner. Il faut respecter « la liberté de conscience de l'instituteur », le grand principe qui veut que « toutes les fonctions soient accessibles à tous les Français, quelle que soit la religion à laquelle ils appartiennent ».

enseigner la morale éternelle

Voici donc l'Eglise, et plus particulièrement l'Eglise catholique et le catholicisme, boutés hors de l'école primaire gratuite, obligatoire et laïque. Mais, le vide créé par la suppression de l'instruction religieuse et des influences chrétiennes sur le contenu des programmes doit être rempli.

C'est alors que se profile la conception active de la laïcité : la substitution à l'instruction religieuse d'une instruction civique à base de morale laïque, l'imprégnation des programmes par cette morale et une nouvelle vision de l'Histoire qui s'inspire des principes de 1789. Jules Simon, Républicain de longue date, résiste, réclame l'enseignement des « devoirs envers Dieu » dans les programmes. Pour lui, le fondement de la morale, fût-elle laïque, est à trouver dans la référence à « celui qui a fait le cœur humain, qui a fait la pensée humaine, qui a fait le monde, celui qui a mis l'homme dans le monde pour en être l'habitant », et dont résultent ces « éternels principes » que sont l'obéissance de l'enfant à son père, le caractère sacré de la propriété, le dévouement du citoyen à la patrie, etc. Ferry, qui a maintenu les « devoirs envers Dieu » dans les programmes, mais laissé publier des manuels qui n'y font pas référence, refuse de les inscrire dans la loi. On ne peut trancher au Parlement de telles questions : « Est-ce que les devoirs envers Dieu sont les mêmes si le Dieu est le Dieu des chrétiens, ou s'il est le Dieu de Spinoza, le Dieu de Malebranche, le Dieu de Descartes ? » Il dénie le droit aux politiques de se prononcer sur de telles questions (« On ne vote pas Dieu dans les Assemblées ») et renvoie aux instituteurs, aux éducateurs, proches des enfants, le soin de traiter cette délicate question.

Un programme d'instruction morale et civique est donc mis en place, des manuels écrits à cet effet. Il s'agit, dit Ferry, d'enseigner « la vraie morale, la grande morale, la morale éternelle, une morale sans épithète, la morale du devoir, la nôtre, la vôtre, la morale de Kant et celle du christianisme ». Cela reste suffisamment général pour inquiéter tout le monde, notamment les catholiques ; dans sa célèbre lettre aux instituteurs, le 17 novembre 1883, Ferry cherche à préciser ce que doit être l'enseignement de la morale : « Au moment de proposer à vos élèves un précepte, une maxime quelconque, demandez-vous s'il se trouve à votre connaissance un seul honnête homme qui puisse être froissé de ce que vous allez dire. Demandez-vous si un père de famille, je dis un seul, présent à votre classe et vous écoutant, pourrait de bonne foi refuser son assentiment à ce qu'il vous entendrait dire. Si oui, abstenez-vous de le dire ; si non, parlez hardiment, car ce que vous allez communiquer à l'enfant, ce n'est pas votre propre sagesse, c'est la sagesse du genre humain ».

l'école, c'est la france unie

Au delà des cours d'instruction civique et morale, c'est tout l'enseignement primaire public qui va se trouver imprégné d'une vision du monde que l'Eglise considère comme dangereuse par son agnosticisme, tandis que la gauche socialiste considère, elle, que l'Ecole présente comme éternelles les valeurs de l'ordre social bourgeois. Ces manuels scolaires, pris sous le feu des critiques croisées de la droite et de l'Eglise, d'une part, et de ceux qui contestent la République bourgeoise, d'autre part, ont fait l'objet de toute l'attention de Jules Ferry et du Conseil Supérieur de l'Instruction Publique, dès le vote de la loi du 28 mars 1882 sur la laïcité de l'Ecole. Tous les grands noms de la République des professeurs se sont mis à l'ouvrage et 65 manuels sont disponibles pour la rentrée de septembre 1882. Comme le *best-seller* de l'Ecole laïque, le célèbre *Tour de France par deux enfants,* ils offrent aux jeunes enfants une certaine idée de la France. Nation privilégiée par la géographie, équilibrée et harmonieuse, elle a un passé prestigieux. Aucun autre peuple n'a fait 1789, la Révolution de la liberté, qui a créé véritablement la patrie et subi l'assaut des monarques, victorieusement repoussé grâce à la Nation en armes, aux soldats de l'an II. Toute l'histoire est relue au prisme de 1789 et de la patrie. Ce qui annonce 1789, ce qui le prolonge, est encensé par les manuels. Des rois ont œuvré

pour le bien de la Nation, les premiers Capétiens, Philippe Auguste, Philippe le Bel, Louis XI. D'autres ont incarné la justice, saint Louis, la tolérance, Henri IV, tandis que l'égalité devant l'impôt était prônée par de grands ministres comme Turgot... Depuis 1789, c'est Guizot et sa réforme de l'enseignement, la Seconde République et le suffrage universel, Louis-Philippe avec la conquête de l'Algérie, qui sont présentés comme des continuateurs de la marche en avant.

Mais c'est la République enfin installée, qui concrétise les virtualités de 1789 : le peuple souverain, les libertés publiques, l'égalité devant la loi et l'impôt assurée, l'égalité des chances permise par l'éducation. Le héros, c'est l'enfant intelligent, laborieux, qui peut arriver aux sommets, quelle que soit son origine. La Troisième République est donc le régime idéal, achèvement logique de la France de 1789. C'est elle que les instituteurs doivent faire aimer, elle qui se confond désormais avec la patrie, la maison commune, où se retrouvent, dans le même amour de ce qu'elle incarne, l'identité d'une Nation, la liberté, la justice, la tolérance, tous les enfants de France, quelles que soient leur origine sociale, leurs opinions politiques ou religieuses.

L'Ecole, c'est la France unie, enfin unie, après tant de décennies de guerre civile, de révolutions et de coups d'Etat, de conflits politiques et idéologiques, unie autour de la République, de la patrie et de son drapeau. C'est cela que veulent Jules Ferry et, avec lui, la majorité des Républicains. Il veut soustraire « l'âme de la jeunesse française », tant aux « contempteurs de la société moderne, de l'ordre social et politique » — c'est la droite cléricale et les congrégations religieuses qui sont visées — qu'aux tenants de la révolution, nostalgiques de 1793 ou adeptes du « Grand soir ». A cet égard, l'Ecole, il ne s'en cache pas, c'est l'instrument de la concorde entre les classes : « Dans une société qui s'est donnée pour tâche de fonder la liberté, il y a une grande nécessité de supprimer la distinction des classes. Or, je vous défie jamais de faire de ces deux classes une Nation égalitaire, une Nation animée de cet esprit d'ensemble et de cette confraternité d'idées qui font la force des vraies démocraties, si, entre les deux classes, il n'y a pas eu le premier rapprochement, la première fusion qui résulte du mélange des riches et des pauvres sur les bancs de quelque école ». Ainsi, selon les propres termes de Jules Ferry, face à « l'Internationale noire » et à « l'Internationale rouge » qui divisent le pays, se dresse l'institution scolaire, creuset où se forgent la patrie rassemblée et la France unie.

un grand débat toujours actuel

Telle fut l'action de Jules Ferry, tels sont les principes qui l'ont inspirée. En achevant l'œuvre de sécularisation au moment où l'Allemagne bismarckienne mène de son côté le *Kulturkampf,* il tranche le conflit, ouvert par les Lumières et 1789, sur la place de l'Eglise dans la société : la religion devient une affaire privée, nettement séparée du politique. Mais, en même temps, sa laïcité est active, elle prétend forger un nouveau consensus national autour de valeurs nouvelles basées sur les principes de 1789 et la morale kantienne. Nul doute que ces choses apprises dans l'enfance ont influencé, génération après génération, les Français qui ont étudié sur les bancs de l'école laïque, gratuite, obligatoire, et façonné la France moderne.

La déchristianisation, déjà entamée dès le XVIIIe siècle, s'en est trouvée accélérée, sans que l'on puisse faire la part de ce qui revient à l'Ecole dans ce long processus aux causes multiples, de même que s'est enracinée l'idée, si présente aujourd'hui, de l'autonomie de la personne, notamment dans sa vie privée, par rapport aux principes moraux que revendique l'Eglise. Par ailleurs, l'identité nationale, la conscience d'appartenir à une maison commune, l'hexagone républicain, la patrie et le drapeau qui l'incarne, un « nous » qui s'enracine au plus profond de l'âme d'un peuple si divers à tous points de vue, cela aussi résulte de la force de l'Ecole de Jules Ferry, de même que l'assimilation entre l'égalité des chances et l'acquisition du savoir, entre l'espoir d'une ascension sociale et la réussite scolaire, tant il est vrai que, dans l'un et l'autre domaines — la patrie, la réussite —, cette Ecole a rempli pendant de nombreuses décennies la mission que lui assignait le Ministre de l'Instruction Publique dans les années 1880.

A chacun, selon ses convictions, d'apprécier ce bilan. Il mérite encore aujourd'hui notre attention. Le débat qui s'est noué alors autour de la laïcité, loin des joutes politiciennes, n'était pas sans grandeur. Qui ne voit à quel point les problèmes qu'il posait — quelle morale, quelle société, quelle Nation, quelle mobilité sociale, donc quelle Ecole — sont d'une parfaite actualité, alors que se profilent à l'horizon les rivages de l'an 2 000 ?

jean-michel gaillard

l'actualité religieuse dans le monde

N° 63

15 janvier 1989

SPÉCIAL 89
RELIGIONS - RÉVOLUTIONS

De l'Exode à la longue Marche
Une liaison orageuse et féconde

Judaïsme : l'écho des prophètes d'Israël (Régine Azria). — **Catholicisme :** 1789, des héritages longs à se dissiper (Michel Lagrée). — **Protestantisme :** connivences théologiques et historiques (Paul Viallaneix). — **Orthodoxie :** 1917, pire que l'Etre suprême, la Matière suprême (André Bessmertny). — **Amérique latine :** les inévitables limites que l'histoire inflige à l'utopie (Rodolfo De Roux). — **Islam :** le cas exceptionnel de l'Iran (Yann Richard). — **Bouddhisme :** le mauvais résultat d'une mauvaise situation (Mohan Wijayaratna). — **Hindouisme :** le mot actuel, en hindi, est Kranti : explosion (Raymond Pannikar). — **Taoïsme :** la tradition, plus forte que les Gardes Rouges (Isabelle Ang).

---

la laïcité à la française
un traitement social du religieux

La place faite à la religion dans une société n'est pas définie seulement par le cadre juridique fixé pour les institutions religieuses. Ainsi, pour analyser la situation française, il ne suffit pas de se référer à la loi de séparation de l'Eglise et de l'Etat. Il faut d'abord rappeler le climat polémique dans lequel s'est inscrite cette séparation : la République entendait contrer, sur son propre terrain, l'influence du catholicisme, et s'ériger en alternative. La laïcité, loin d'être neutre, voulait alors circonscrire la religion en pariant sur son dépérissement. Cette politique reposait donc sur une erreur sociologique, ce qui éclaire bien des incohérences dans sa mise en œuvre. Aujourd'hui émerge une autre conception de la laïcité, moins idéologique, qui nous rapproche de nos voisins européens. Elle reconnaît le pluralisme religieux présent dans nos sociétés et renonce à vouloir l'unifier au nom de ses idéaux propres. Paradoxe qu'éclaire cet article : une laïcité plus laïque ouvre plus sa place à la religion !

La façon dont une société aménage en son sein la place du religieux exprime l'idée qu'elle se fait tant de ce religieux lui-même que de son rôle dans la vie sociale. Analyser de la sorte la laïcité à la française permet de discerner des évolutions sensibles dans la façon dont le religieux s'est trouvé considéré dans notre société.

Pour examiner ce que nous appellerons ainsi « traitement social du religieux », il faut prendre en compte le cadre juridique : il s'agit ici de la loi de séparation des Eglises et de l'Etat, de 1905, et, en Alsace-Moselle, du Concordat et des Articles organiques. Il faut surtout étudier la pratique même des relations entre les Eglises et l'Etat, ainsi que les perceptions qui les accompagnent. Ces pratiques et ces perceptions sont étroitement liées aux évolutions des sentiments religieux, anti-religieux ou a-religieux de la population.

la réduction laïciste du religieux

La France a été profondément marquée par le fait que l'érection même de son ordre politique républicain s'est effectuée dans une relation très conflictuelle avec l'Eglise catholique, revêtant les aspects

d'une véritable « guerre de religion »[1]. Qu'il s'agisse de l'établissement de l'enseignement public laïque ou des conditions de la séparation de l'Eglise et de l'Etat, les passions furent vives et l'anticléricalisme, virulent. D'une manière générale, le processus français de laïcisation a été marqué par un transfert de sacralité du religieux au politique : ce transfert fut net lors de la Révolution française, comme au temps de la « République des républicains » qui vit se mettre en place une véritable religion de la République, avec ses croyances, ses rites, ses grands-prêtres[2]. C'est dire que la laïcité ne fut pas seulement l'aménagement d'un cadre pour les activités religieuses, le plus neutre possible, mais aussi un projet, une vision de l'homme, de la société et de son épanouissement[3]. Il faut situer dans cette perspective le formidable investissement de l'école par la République, une école qui a été conçue comme un contre-système, une contre-Eglise, face au système d'emprise catholique.

L'institutionnalisation de la laïcité, en France, est inséparable d'un fort engagement de l'Etat dans le domaine des valeurs. Comme le remarque Claude Nicolet : « Dans l'idéologie républicaine française, il y a une prise de position sur les finalités, sur les valeurs, qui rejoint inévitablement le domaine religieux »[4]. L'Etat républicain s'inscrit dans une mouvance philosophique marquée par la présence de spiritualistes, de rationalistes, de libres penseurs, de protestants libéraux, de francs-maçons... S'il définit une neutralité par rapport à la religion, il ne prétend pas être neutre sur le plan philosophique et politique. A cet égard, l'affirmation de Jules Ferry est caractéristique : « Nous avons promis la neutralité religieuse, nous n'avons pas promis la

1. Cf. René RÉMOND, **Introduction à l'histoire de notre temps. II. Le XIXe siècle, 1815-1914**, Paris, Seuil, 1974, pp. 199 ss.

2. Cf. Mona OZOUF, **La fête révolutionnaire. 1789-1799**, Paris, Gallimard, 1976. Selon Claude Langlois, « *la Révolution, arrivée à son apogée, conduit surtout à une inquiétante sacralisation du pouvoir par intégration totale de la société civile dans la sphère du politique* » (« La Révolution Française. Laïcisation de l'Etat, de la société, de l'Eglise », **Le Supplément** 164, **De la morale laïque**, avril 1988, p. 21).

3. Cf. Jean-Marie MAYEUR, « Laïcité et idée laïque au début de la Troisième République », **Le Supplément, op. cit.**, pp. 23-44.

4. Claude NICOLET, « L'idée républicaine, plus que la laïcité », **Le Supplément, op. cit.**, p. 50. Cf., du même auteur, **L'idée républicaine en France. Essai d'histoire critique**, Paris, Gallimard, 1982.

neutralité philosophique, pas plus que la neutralité politique »[5]. Cette optique s'est vérifiée dans l'orientation donnée aux écoles normales d'instituteurs, véritables « séminaires laïques », où l'on veillait à former des maîtres pénétrés des valeurs et des soubassements philosophiques de la République.

La laïcité à la française n'était pas un cadre idéologiquement neutre ni un traitement indolore du religieux. Si, en droit, elle signifie, selon Jean Morange, « une déclaration d'incompétence de l'Etat à l'égard de ce qui excède le gouvernement du temporel »[6] et si, en conséquence, on peut conclure de l'affirmation de 1905, selon laquelle « la République ne reconnaît aucun culte », qu'il n'y a pas en France de croyance officielle, la réalité des choses apparaît bien différente d'un point de vue socio-historique. C'est bien parce que la laïcité à la française reposait sur un système de croyances rival du système religieux et, par là, sur une certaine réduction de la religion, que le « traitement social du religieux » a créé des difficultés.

En effet, cette laïcité a voulu réduire le religieux à un phénomène purement privé et individuel. En disant que la République ne reconnaît aucun culte et en définissant le cadre des associations cultuelles, l'Etat ne reconnaissait plus les institutions religieuses et n'en attendait plus aucun rôle social. Il se bornait à constater qu'un certain nombre de citoyens s'adonnaient à des activités religieuses. Il franchissait ainsi ce que Jean Baubérot appelle le deuxième seuil de laïcisation : « La religion n'est plus considérée officiellement comme faisant partie des institutions qui structurent la société globale. Elle est socialement marginalisée et d'autres institutions ont plus ou moins tendance, à un niveau fonctionnel, à la remplacer » ; devenus une affaire privée, « les besoins religieux n'ont plus d'objectivité socialement reconnue » ; l'Etat est, dès lors, non seulement incompétent en matière religieuse, mais aussi indifférent[7]. Cette réduction du religieux peut être qualifiée de *laïciste,* dans la mesure où elle est portée par une idéologie qui, tout en reconnaissant le « libre exercice des cultes », n'en visait pas moins l'affaiblissement social de la

5. Jules FERRY, **Discours et opinions,** t. 4, p. 353 (cité par J.-M. MAYEUR, **art. cit.**).

6. Jean MORANGE, « Le droit et la laïcité », **Le Supplément, op. cit.,** p. 53.

7. Jean BAUBÉROT, **Le retour des huguenots. La vitalité protestante. XIXe-XXe siècles,** Paris, Genève, Cerf, Labor et Fides, pp. 301-302.

religion. Selon Roger Mehl, « la loi de 1905 porte la marque indélébile de l'erreur sociologique qui l'a inspirée : les Eglises sont appelées à disparaître à brève échéance, elles ne jouent dans la nation aucun rôle socio-culturel »[8].

le religieux hors de ses cadres

Un phénomène social ne se laisse pas forcément enfermer dans le cadre juridique où on essaye de le contenir. Ainsi le religieux a-t-il très vite débordé la sphère privée qu'on lui assignait. Que ce soit dans le contexte des deux guerres mondiales, dans les entreprises coloniales, dans les mouvements de jeunesse, la querelle scolaire, les institutions médico-sociales, ou dans la vie politique elle-même, il se manifesta comme une force sociale influente. Les associations et les mouvements religieux furent une réplique à l'enfermement cultuel et privé voulu par la loi de 1905. Ce débordement se manifeste aujourd'hui, en particulier, dans les services d'aumônerie et dans les médias.

Le cas des aumôneries d'hôpitaux est intéressant[9]. Selon l'interprétation, large ou restrictive, que l'on donne de la loi de 1905 et de la liberté de culte qu'elle garantit, on observe des cas de figures très différents : soit un élargissement du rôle de l'aumônier, qui devient animateur spirituel de l'hôpital, aumônier des soignants comme des soignés, à l'écoute de tous les malades, soit une stricte délimitation de son rôle « à ceux qui le demandent expressément ». Dans ce cas, on refuse, au nom de la laïcité, de s'informer de la religion du malade lors de son admission. Cet exemple montre combien le traitement social de la religion peut être varié sur le terrain, selon les représentations que s'en font les institutions et les acteurs.

8. Roger MEHL, « La notion française de laïcité et son évolution », **Parole et société. Revue du christianisme social,** 91e année, 1983, N° 3-4, p. 165.

9. Sur l'aumônerie d'hôpital, cf. Anne BAMBERG, **Hôpital et Eglises,** Strasbourg, Cerdic, 1987 ; Thierry GROSSHANS, **Eglise et hôpital dans l'Est de la France,** Strasbourg, Mémoire de maîtrise en théologie protestante, 1987.

des cultes reconnus... par les médias

On sait la place relativement importante qu'occupent les émissions religieuses à la télévision et à la radio. Cela ne fut certes pas acquis sans difficultés. Rappelons que, lorsque la radio fut nationalisée en 1933, on supprima les émissions religieuses au nom de la loi de séparation. Ce n'est que suite à des protestations que certaines émissions furent tolérées, notamment durant le carême [10]. Aujourd'hui, le service public de la télévision et de la radio est mis à la disposition des groupes religieux. La privatisation de TF 1 s'est simplement traduite par le transfert des émissions religieuses sur Antenne 2, sans que cela ne soulève de difficultés. Or, si le fait est bien admis et semble passer pour normal, cette situation, comme le remarque René Metz, est le résultat d'une évolution empirique et non d'un changement législatif. Ici encore, on observe un traitement social du religieux qui va au-delà de l'enfermement cultuel et privé de l'activité religieuse.

Dans ce cas des médias, on peut même dire que le système s'inspire plus de celui des « cultes reconnus » de 1802 que de la loi de 1905. Même si la petite lucarne s'est maintenant ouverte à l'Islam, il serait aisé de dresser une liste des cultes non reconnus, c'est-à-dire ceux qui ne bénéficient pas de ce service public. Mentionnons le bouddhisme, qui, en 1988, compte 500 000 adeptes, dont 150 000 Français, ou l'Union des athées qui réclame périodiquement un temps d'antenne à la télévision. On peut bien parler de « cultes reconnus » dans la mesure où cette disposition de la télévision représente une subvention importante au groupe religieux. Ainsi, en 1981, si l'émission *Présence protestante* coûta 500 000 F à la Fédération Protestante de France, elle avait coûté 2,5 millions à l'Etat [11].

autorités civiles et religieuses

Un dernier exemple où les évolutions furent remarquables est celui des relations entre les autorités religieuses et politiques. Après avoir été fortement distendues, celles-ci se sont normalisées. Il est signi-

10. Cf. René METZ, **Eglises et Etat en France. Situation juridique actuelle**, Paris, Cerf, 1977, pp. 86-87.

11. Selon les indications de Roger MEHL, **art. cit.**, p. 172, note 10.

ficatif que cette décrispation se soit particulièrement manifestée après 1981 et l'arrivée d'un gouvernement de gauche. On ne risquait alors plus d'interpréter ces contacts comme la poursuite de la « vieille alliance de l'Eglise et de la droite ». Mais c'est aussi une conséquence du processus de laïcisation, dans la mesure où ni l'Etat ni l'Eglise n'ont de craintes particulières à avoir. La laïcité de l'Etat est définitivement admise et chacun respecte l'autre dans l'ordre qui lui est propre, même si des divergences apparaissent [12]. Alors que la célébration d'obsèques officielles dans une église eût créé des problèmes aux beaux temps du laïcisme, cela n'en pose plus aujourd'hui. Les autorités politiques (nationales, régionales et locales) déploient même un zèle particulier pour faciliter le déroulement des voyages du Souverain Pontife en terre française, voyages qui, comme on le sait, sont largement couverts par les médias [13].

A quoi renvoie ce traitement social du religieux qui devient plus favorable ? Il s'inscrit, bien sûr, dans une évolution globale, marquée par un certain retour du religieux dans l'espace public et une nouvelle reconnaissance sociale et culturelle de celui-ci. Mais il témoigne aussi des limites *pratiques* rencontrées par la loi de 1905, avec sa définition du religieux comme acte cultuel et privé. De fait, la religion comme phénomène social a résisté à cet enfermement. L'affaiblissement de l'agressivité anti-religieuse a contribué à accentuer le hiatus entre la lettre de la loi et la pratique des relations entre Eglises et Etat, hiatus qui risque d'augmenter à la mesure de cette revalorisation sociale et culturelle qu'on vient d'évoquer.

12. Devant les nouveaux problèmes qui surgissent (respect du dimanche comme jour chômé, du mercredi comme jour pour le catéchisme, autorisation de la « pilule abortive », publicité pour les préservatifs dans la lutte contre le sida...), dire que les relations se sont normalisées ne signifie pas qu'il n'y a ni divergences ni tentatives pour faire valoir ses vues.

13. Lors des voyages du Pape, il y a assez peu de réactions hostiles au nom de la laïcité. Dans un concert de réactions positives et dans un contexte de fort encensement médiatique, on a tout de même noté, en octobre 1988, lors de la venue du Pape à Strasbourg, un « appel pour la défense de la laïcité » de la part de personnalités s'élevant « *contre la multiplication des atteintes à la démocratie, à la liberté d'expression, à la laïcité* » (**Dernières Nouvelles d'Alsace**, 8 octobre 1988).

la laïcisation de la laïcité

Ces transformations, comme d'autres caractéristiques de la situation actuelle, sont aussi à replacer dans le cadre d'une évolution de la laïcité elle-même, que nous allons évoquer succinctement. Ce sont les laïcisations de la science et de la politique qui ont permis celle de la laïcité.

La laïcisation de la science s'est effectuée par l'ébranlement du scientisme et des positivismes, et par le développement de réflexions sur l'auto-limitation de la science, chez les scientifiques eux-mêmes. La science est beaucoup moins qu'hier le vecteur de constructions métaphysiques alternatives aux religions. La politique aussi s'est laïcisée, dans la mesure où elle est devenue pragmatique et relativement sans idéologie. Elle s'inscrit moins dans de grands récits totalisateurs qui prétendraient, que leur version soit libérale ou marxiste, dire le sens de l'histoire et annoncer l'avènement du bonheur. C'est un véritable désenchantement, dont la montée de l'incroyance en politique n'est qu'un symptôme, témoignant de la difficulté du politique à assurer sa propre sécularisation.

Cette remise en cause systématique des idéologies du progrès permet un début de laïcisation de la pensée elle-même, qui s'ouvre à des questions plus radicales sur la laïcité dans une société pluraliste [14]. Pour que cela puisse se faire, il fallait que cette pensée amorce aussi son *aggiornamento,* qu'elle commence à perdre son caractère de religion séculière, de vision globale de l'homme et du monde se présentant comme une alternative par rapport aux conceptions religieuses. Elle pouvait, dès lors, mieux percevoir les différentes religions et conceptions du monde présentes dans la société civile, et découvrir que laïcité ne veut pas forcément dire neutraliser ces différences en les désignant comme phénomènes purement privés.

Si la réduction laïciste du religieux créait un problème aux confessions chrétiennes, on n'a pas assez remarqué qu'elle en posait aussi au judaïsme : ne serait-ce qu'avec la question du samedi, car le calendrier laïque est un calendrier chrétien. L'émergence de l'Islam sur la scène publique française a incontestablement donné à ces

14. Cf. les discussions au sein de la Ligue française de l'enseignement, dont témoignent les ouvrages **La laïcité en miroir, Laïcité en mémoire, Laïcité en débat,** publiés aux éditions Edilig en 1985-1987.

questions une ampleur nouvelle, sans parler du retour de la religion sur le devant de la scène.

En fait, la position même de l'Etat et de la puissance publique en général par rapport aux valeurs et aux conceptions du monde se trouve ici en jeu. On l'a dit, l'Etat républicain s'est affirmé contre le monopole qu'exerçait l'Eglise catholique sur la société civile. Ce faisant, il s'est lui-même messianisé, opposant au système catholique le contre-système de son utopie et de ses supports institutionnels, l'école au premier chef. Aujourd'hui, l'idéologie républicaine a perdu son caractère d'utopie mobilisatrice : il se produit une délégitimation métaphysique de la République, et la laïcité échappe à son carcan philosophique anti-religieux.

Max Weber avait remarqué que le capitalisme vainqueur reposait sur une base mécanique et n'avait plus besoin du soutien de l'ascétisme religieux pour se maintenir [15]. De même, on pourrait dire que la démocratie républicaine peut maintenant se passer du soutien d'une idéologie laïciste, son cadre de fonctionnement social et politique étant bien établi et faisant l'objet d'un consensus (ce qui ne veut pas dire que ce cadre n'ait plus besoin de fondements idéologiques et de l'éducation au respect de quelques valeurs). Une relative délégitimation métaphysique et une laïcisation plus poussée de la République, c'est donc ce qui a rendu possibles une laïcité plus ouverte et une reconsidération du phénomène religieux.

le modèle de l'allemagne fédérale

Par certains côtés, cette situation renvoie à celle de l'Allemagne. La République Fédérale tend à déléguer aux Eglises catholique et protestante, reconnues comme institutions de droit public, la gestion des *Weltanschauungen* et l'éducation aux valeurs. L'Etat, lui, revendique une neutralité philosophique et religieuse et se contente, comme le disait le chancelier Helmut Schmidt, de « gérer l'entreprise Allemagne ». La séparation des Eglises et de l'Etat y est jugée boiteuse parce que, précisément, les Eglises sont intégrées dans la vie publique à de multipes niveaux : enseignement des religions à l'école, impôt ecclésiastique, représentations officielles des Eglises au parlement de

15. Max WEBER. **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme** (1905), Paris, Plon, 1964, p. 250.

Bonn[16]. Pour un Français bien laïque, cette séparation pourrait sembler ne pas en être une. En fait, elle repose sur une laïcisation de l'Etat plus poussée que celle de l'Etat français. Pourquoi ?

La République Fédérale ne s'autorise pas à proposer une conception du monde alternative à celles des religions. Elle se contente d'affirmer sa neutralité par rapport aux confessions présentes sur son territoire. Une telle forme de « laïcité » — terme intraduisible en allemand, ce qui est significatif ; on parlera plutôt de non-confessionnalité de l'Etat — s'origine dans un autre processus historique de mise en place d'une démocratie. Cette histoire ne s'est pas nouée autour d'un conflit entre république et religion, mais autour d'un débat inter-religieux, le conflit confessionnel entre catholiques et protestants. L'Etat s'est alors affirmé sur la base d'un aménagement de la bi-confessionnalité de la société civile et, corrélativement, de son renoncement à intervenir dans le débat religieux et philosophique. L'expérience traumatisante du nazisme a augmenté cette méfiance de la puissance publique envers toute inféodation idéologique de l'Etat. C'est en ce sens que nous tenons que la République Fédérale représente une version plus laïcisée de l'Etat que la République Française.

redéfinir un art de vivre ensemble

L'exemple de l'Allemagne — on pourrait prendre aussi celui des Etats-Unis — montre qu'il importe de bien distinguer l'aménagement juridique de la place de la religion et le traitement social du religieux. Un clair régime de séparation ne signifie pas forcément une neutralisation sociale de la religion, encore moins sa réduction à la sphère du privé. Le traitement social de la religion dépend fortement de la conjoncture idéologique et de la représentation sociale dominante que l'on se fait des religions et de leur rôle dans la société.

Les évolutions actuellement constatées en France (le débat sur un enseignement des religions à l'école eût été impensable voici peu d'années) pourraient aboutir à ce que la France se rapproche de la

16. Sur les relations Eglises/Etat en R.F.A., cf. Johannes NEUMANN, « Das rechtliche Verhältnis zwischen Kirche und Staat in der Bundesrepublik Deutschland », **Katholiken und ihre Kirche**, Munich-Vienne, Günter Olzog Verlag, 1977, 2e éd. revue, pp. 162-178. On trouve un bon état des discussions allemandes à ce sujet dans Paul MIKAT (Hrsg), **Kirche und Staat in der neueren Entwicklung**, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

plupart des autres pays européens dans la façon dont elle appréhende le religieux. On irait alors vers une mutation importante de la laïcité à la française, qui passerait d'une neutralité « boiteuse » à une neutralité plus positive à l'égard du phénomène religieux. Neutralité boiteuse : portée par une philosophie connotée comme anti-religieuse, elle véhicule une certaine réduction du religieux. Neutralité mieux affirmée : elle signifierait la « déconfessionnalisation » d'un Etat encore trop imprégné d'une conception laïciste du monde et la prise en compte des cultures, religieuses et non religieuses, présentes dans la société civile. Que l'on pense au cas de la Belgique et à sa reconnaissance institutionnelle des « piliers » catholiques et laïques qui structurent la société civile belge : ainsi, au plan universitaire, coexistent l'Université libre de Bruxelles, d'origine franc-maçonne, et l'Université catholique de Louvain. C'est un bon exemple de la reconnaissance du pluralisme de fait qui règne dans la société et du refus de l'Etat d'écraser un segment culturel par l'autre, même si les laïques belges trouvent leur Etat trop inféodé à l'Eglise catholique [17].

L'évolution de la laïcité en France est liée à une reconsidération, au plan idéologique, des rapports entre l'Etat et la société civile. Cela conduit vers une véritable gestion du pluralisme culturel et philosophique qui caractérise notre société, et non vers une abrasion des différences au nom de l'idéal abstrait d'un citoyen porteur de l'universel. Ce débat arrive à point avec le bicentenaire de 1789, car c'est bien avec la Révolution qu'on a commencé, en France, de pourchasser les particularismes au nom de l'universel ; que l'on songe à la politique de la Révolution en matière de langues régionales. Après le « une foi, une loi, un roi » de la monarchie absolue, n'est-on pas passé à « une République, une école, un credo laïque », schéma qui, bien que laïcisé, reproduit le même type de rapports entre l'Etat et la société civile ?

Il est temps que la France se réconcilie avec le pluralisme, qu'elle se définisse même, comme l'écrit Guy Avanzini, « comme pluraliste, c'est-à-dire fondée sur une doctrine politique qui aménagerait un vrai respect des diversités et reconnaîtrait les réseaux requis pour leur sauvegarde ou leur déploiement », qui retrouverait « une unité

17. Cf. Liliane VOYÉ, Karel DOBBELEARE, Jean RÉMY, Jaak BILLIET, **La Belgique et ses dieux. Eglises, mouvements religieux et laïques**, Louvain-la-Neuve, Cabay-Recherches Sociologiques, 1985.

établie, non contre, mais moyennant le respect des pluralités réelles, comme en lien avec une éventuelle citoyenneté européenne » [18]. Nous rejoignons ainsi, au terme de cet article, les recherches que nous menons sur les recompositions contemporaines de la « religion civile », qui est le système de valeurs minimales définissant une certaine façon d'être ensemble et une forme de piété collective. Cet art de vivre ensemble, avec le civisme qu'il implique, est à redéfinir dans une société plus attentive au pluralisme, mais aussi confrontée à des risques technologiques majeurs et à des défis éthiques : car ceux-ci appellent des choix qui pourront difficilement contenter toutes les sensibilités présentes dans la société civile [19].

jean-paul willaime

18. Guy AVANZINI, « De l'invalidité de la notion de laïcité », **Le Supplément, op. cit.**, pp. 69-70.

19. Jean-Paul WILLAIME, « De la sacralisation de la France. Lieux de mémoire et imaginaire national », **Archives de sciences sociales des religions** 66/1, juillet-août 1988 ; « Lien social et religion civile », **Actes du colloque de l'AISLF**, Genève, 1988 ; « Recomposition de la laïcité dans une société pluraliste : vers une nouvelle civilité ? » (à paraître dans les **Cahiers universitaires catholiques**).

des interventions de l'église catholique dans une société démocratique

L'actualité immédiate tourne l'attention vers les interventions publiques des responsables de l'Eglise catholique en France. Des questions se posent : quel est le statut, quelle est la légitimité, dans l'Eglise et dans la société, de ces prises de position institutionnelles ? Comment le filtrage par les médias modifie-t-il leur portée et leurs effets ? Où les situer dans le débat contemporain sur la laïcité et sur la culture religieuse ? On ne peut progresser dans les réponses qu'en manifestant les ambiguïtés de la requête d'un nouveau cadre de la laïcité, ainsi que de la revendication de l'origine chrétienne des droits de l'homme. Une plus grande lucidité sur une des formes actuelles de l'interaction entre l'Eglise et la société civile paraît en tout cas requise.

Dans les rapports entre l'Eglise et l'Etat, l'actualité ne cesse de nous rattraper. Nous prenons volontiers nos désirs pour la réalité en croyant advenue la paix entre les deux « compères » — d'ailleurs moins localisables que ne le suggère ce terme. L'expérience renouvelée nous apprend qu'il ne s'agit jamais que d'armistices entre deux batailles ou deux conflits. Un point de friction est-il supprimé ? Il reparaît plus tard ou ailleurs, déjouant les pronostics iréniques. Témoin la dernière Assemblée de la Conférence épiscopale à Lourdes. On pensait y discuter sereinement de sujets graves, sérieux et importants : le dossier de la solidarité, la vie et le ministère des prêtres. Las ! L'actualité a transformé l'ordre du jour en mettant à la une (des médias, sinon du programme de l'Assemblée) la pilule abortive, les violences après le film de Scorsese, le référendum en Nouvelle Calédonie.

A des titres divers, les « réponses » de l'Eglise à ces questions d'actualité donnaient une idée singulière du « nouveau cadre de la laïcité » évoqué et souhaité par Mgr Decourtray dans son discours

inaugural[1] ; sans parler de l'image désastreuse offerte avant le lancement de la grande campagne de publicité pour le denier de l'Eglise (à moins que le seul fait d'en parler — de l'Eglise — soit un bon argument publicitaire...). S'il est souhaitable que « le cadre de la laïcité » soit redéfini, il est difficile de penser que cette mutation puisse se faire sans un changement du mode d'intervention de l'Eglise : peu ou prou, à tort ou à raison, ses responsables ont indisposé des médias qui récemment encore leur étaient plus favorables.

le mode d'intervention de l'église

Je suggère ainsi d'entrée de jeu un problème, difficile certes, mais apparemment oublié ou tenu pour négligeable par les responsables de l'Eglise : celui de la crédibilité, ou plus généralement de la légitimité, de leur parole morale et/ou religieuse dans la société. Sinon, et c'est déjà le cas, on en arrive à un désastreux partage des rôles selon lequel il revient à l'Eglise de dire la loi morale dans une société (prétendument) sans loi, ou d'être la conscience d'un monde sans conscience (pour reprendre une formule de la critique religieuse de Karl Marx). Paradoxalement, ce sont les libéraux — ceux-là même que vise en premier la parole de l'Eglise catholique — qui se féliciteraient volontiers de cette division du travail[2].

Il est vrai que les jeux ne sont pas faits avec ces remarques purement sociologiques. Emile Poulat faisait remarquer récemment, et très justement, que « l'Eglise romaine condamne de moins en moins et intervient de plus en plus ». Il justifiait ce changement par l'actualité historique : « Nous vivons dans une société où l'attitude à l'égard du condamné a beaucoup changé ». Le problème de l'athéisme doit donc être « pris autrement », car derrière les idéologies et les doctrines, il y a aussi et toujours des hommes[3].

1. Comme le reconnaît **La Croix**, qui défend pourtant les réponses des cardinaux Lustiger et Decourtray : *« Des réactions anticléricales se sont manifestées et certains médias ont évoqué le spectre d'une Eglise voulant imposer son ordre moral. Cette réaction paraît malencontreuse au moment où l'épiscopat parle de " laïcité ouverte ", estimant que les méfiances d'autrefois doivent être dépassées »* (**La Croix**, 4 novembre 1988, p. 24).

2. Cf. les remarques d'O. MONGIN sur le libéral-catholicisme dans **Esprit**, septembre 1988, pp. 120-122.

3. **La Croix**, 10 novembre 1988, p. 12.

On peut néanmoins se demander si cette attitude d'« humanité », induite par les signes des temps, n'est pas soumise beaucoup plus fortement encore aux aléas, aux dysfonctionnements, aux pathologies et aux perversions de la communication actuelle, car il est évident que ces interventions sont « filtrées » par les médias. Côté société, la prise de position, déversée sous forme de texte officiel, d'interview, de conférence de presse, entre dans le flux sans contours de l'information ; côté Eglise(s), elle a le défaut d'être en quelque sorte sans statut bien défini : loi, obligation morale, appel à la conscience individuelle ? Nul ne sait très bien aujourd'hui, et dans l'Eglise aussi peu qu'ailleurs. On a entendu récemment des « interventions » qui rappelaient la « loi », mais une « intervention » ultérieure marquait que, bien entendu, dans la conjoncture actuelle, l'Eglise s'adressait aux consciences ; ou bien qu'elle n'avait pas pouvoir d'interdire (un film, une pilule), tout en condamnant (le film sans l'avoir vu, la pilule sur le principe) ; ou encore, il n'y a plus de surprise dans les interventions : on sait d'avance ce qui sera dit pour les choses du sexe, pour le social, etc. [4].

Certes, là non plus, les jeux ne sont pas faits. Reproduisant presque caricaturalement le vieil antagonisme entre psychanalyse et sociologie, Françoise Dolto, « chrétienne... et libre ! », aurait déclaré : « Le pape fait son travail. Il dit les lois. Qui les dirait, sinon lui ? Personne ne les dit plus. Ainsi il permet à chacun de devenir autonome en lui désobéissant. Car Jésus n'enseigne pas une morale, mais il mène chacun à son désir ». Le commentaire ajoute : « Ce fut le leitmotiv de sa recherche : que chacun soit à sa place et aille vers son désir » [5]. On entend bien, mais on reste perplexe, même quand on connaît l'absence d'utopie ou l'utopie grise du lacanisme, de voir l'Evangile réduit à « dire la loi » pour situer le désir des gens. Françoise Dolto paraît encourager une répartition des rôles entre Eglise et société (ou Etat) qui arrange tant de gens dont le désir ne semble pas spécialement mis en mouvement ; et il est curieux de voir que le grand (et Saint) « Père » doive (et puisse) se substituer aux petits « pères » défaillants de la famille moderne et jouer ainsi

4. Le flou sur le statut des divers textes de l'Eglise est aujourd'hui un problème qu'officiellement on se garde soigneusement d'éclairer.

5. **Le Monde**, 28-29 août 1988, p. 8.

un rôle de prophylaxie sociale. C'est aussi faire beaucoup d'honneur (protestant ?) au catholicisme que d'imaginer en son sein une loi qui mène à la désobéissance, lieu de la découverte de notre désir...

un « nouveau cadre de la laïcité »

Le « nouveau cadre de la laïcité » a été évoqué par Mgr Vilnet, puis par le cardinal Decourtray, et dans une interview récente par le cardinal Lustiger ; il est souhaité essentiellement en raison de l'inculture religieuse des jeunes, inculture qui rend difficile l'accès non seulement au passé religieux de la France et de l'Occident, mais encore au passé historique tout court, à la réflexion philosophique, à la compréhension de l'actualité. On souligne aussi le rôle joué par l'installation en France de communautés — avec des familles et des enfants — qui ne sont pas chrétiennes : musulmans surtout, bouddhistes aussi. Ces religions n'ont pas été partie prenante des combats d'hier pour la laïcité et la séparation de la religion et de l'Etat : leur position différente face au politique fait voir *a contrario* le caractère particulier de la situation française.

Ces deux séries de raisons sont aujourd'hui partagées assez largement, ou pourraient l'être, tant par le camp laïc que par le camp catholique. Il importe d'en ajouter une troisième, qui connaît un succès croissant et s'inscrit dans des raisons exclusivement religieuses, voire catholiques : par un paradoxe apparent, c'est aussi la plus marquée par des visées stratégiques et politiques. Je fais allusion au discours sur la « crise spirituelle » de l'Occident, sur le déclin des valeurs, sur le climat permissif (que traduisent les statistiques de la drogue, du suicide, du sida...). Implicitement ou dans des propos très explicites, dans certaines bouches et dans certains milieux, la crise est attribuée à un Etat laïque sans valeurs, simple gestionnaire neutre de l'intérêt général. Dans ce vide moral, on propose « la » réponse de l'Eglise.

Les discours de Jean-Paul II sur l'Europe chrétienne et sur la seconde évangélisation, bien ou mal interprétés, en tout cas assez ambigus pour permettre plusieurs interprétations, semblent justifier alors des remises en causes offensives du « cadre de la laïcité », un peu dans la ligne de la « victoire par la rue » de 1984, lors de la querelle scolaire. Il est, certes, compréhensible que le Pape en appelle à la mémoire de la *nation* polonaise contre un *Etat* totalitaire qui s'est

évertué à extirper la mémoire du peuple polonais. Il n'est pas admissible de faire de même avec les Etats démocratiques de l'Ouest, qui ne sont pas de simples gestionnaires, mais sont fondés sur le droit et fondateurs de droits ; que, du fait de certains aspects de la modernité ou d'une histoire passée conflictuelle (c'est le cas de la France), ces Etats aient du mal à assurer l'intégralité de leur mémoire (je fais allusion à la « sécularisation ») et qu'ils se soient coupés d'un fondement transcendant de ces droits, n'autorise pas à les disqualifier. Bien au contraire, ils posent question, sinon à « l'essence », du moins à la « manifestation » de l'Eglise.

Au demeurant, dans son récent discours au Parlement européen, Jean-Paul II, tout en rejetant un Etat laïque qui ne reconnaîtrait pas ses racines religieuses ni les aspirations religieuses des gens, a condamné aussi l'« intégralisme » des conceptions qui n'admettent pas l'autonomie du politique et de la culture. La « ligne de crête étroite, mais ouverte sur l'avenir » de Jean-Paul II, selon Jean-Pierre Manigne, est tout de même difficile à appréhender, surtout quand le Pape semble donner sa préférence à des mouvements comme l'*Opus Dei, Communion et Libération* et d'autres de la même mouvance [6].

Le nouveau cadre de la laïcité se définirait alors dans la visée d'une reconquête chrétienne et se calculerait en termes d'avantages (juridiques, financiers...) obtenus de et contre l'Etat, en profitant d'un climat favorable. L'enseignement, privé et public, serait en première ligne pour ces avantages, acquis plutôt dans un rapport de forces politique que par la discussion et la délibération démocratique. Mais également la moralité publique, les spectacles, l'affichage publicitaire, les campagnes d'information pour la prévention du sida ou des maladies vénériennes, etc., seraient ici d'autant moins objets de débats que la société est considérée comme pourrie et que la laïcité n'est pas à proprement parler une valeur [7].

Bien entendu, les évêques et surtout la tête de l'épiscopat ne peuvent être tenus pour responsables directement de ce type d'attitude d'une minorité de catholiques. Mais on connaît, ou on imagine, la pression

6. **Actualité religieuse dans le monde**, novembre 1988, p. 9.

7. C'est pour une part l'inflexion des discours et interviews de l'archevêque de Paris, d'une presse et de livres inconditionnels de Jean-Paul II ou qui, en tout cas, s'abritent derrière lui pour mener leur combat des valeurs.

exercée par les groupes activistes se réclamant de Rome et de la doctrine pontificale (sur Marie, la famille, la vie sexuelle, etc.), qui investissent tout naturellement un certain nombre de places dans les diocèses et somment les évêques de prendre position. Apparemment, dans une ligne conciliaire et post-conciliaire, on a toujours des prises de position généreuses et courageuses dans le domaine social. On sait pourtant depuis les travaux d'Emile Poulat qu'une doctrine sociale « engagée » peut être une version ou un avatar de l'intégralisme et de l'intransigeantisme catholiques. Elle ne saurait masquer une dérive nettement traditionaliste de l'expression de la foi ni une reprise en main institutionnelle sans concession, climat qui est somme toute à l'inverse du nouveau cadre de la laïcité qu'on désire.

christianiser les droits de l'homme

Là, on touche du doigt, peut-être, l'ambiguïté théorique de la prédication des droits de l'homme selon Jean-Paul II. Le pape et, à sa suite, Mgr Lustiger dans *Le choix de Dieu* affirment l'origine chrétienne de ces droits. Sur le principe d'une filiation entre christianisme et société moderne, que pourrait-on objecter ? Dans sa généralité, c'est même un truisme. Cependant, on ne saurait s'épargner le dur travail de reconstruction de cette filiation, sans quoi on est immédiatement renvoyé à une apologétique peu convaincante, celle qui fait de « liberté, égalité, fraternité » des « valeurs chrétiennes devenues folles ». Ce travail a été effectué avec des perspectives et des résultats divers, entre autres par Max Weber pour la filiation entre éthique protestante et capitalisme, par Carl Schmitt, partiellement, pour la séquence catholicisme/problèmes modernes du droit et de la souveraineté, par Louis Dumont pour la genèse de l'individualisme et par Marcel Gauchet pour les liens entre christianisme et désenchantement du monde [8].

La thèse d'une origine chrétienne des droits de l'homme occulte la rupture entre la conception chrétienne, qui insiste sur l'unité de la communauté humaine, et la conception moderne « individualiste »,

8. M. WEBER, **L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,** Plon (diverses éditions) ; Carl SCHMITT, **Théologie politique,** Gallimard, 1988, et **Parlementarisme et démocratie,** Seuil, 1988 ; L. DUMONT, **Essais sur l'individualisme,** Seuil, 1983 ; M. GAUCHET, **Le désenchantement du monde,** Gallimard, 1985.

celle de la liberté de conscience, qui triomphe à la Révolution et que l'Eglise n'a peut-être jamais admise réellement [9]. Certes, le problème n'est pas de savoir concrètement laquelle des deux « philosophies » des droits de l'homme est plus évangélique ou plus efficace. Dans une conjoncture donnée, tel le refus des régimes totalitaires et des Etats oppressifs, elles peuvent très bien unir leurs forces.

Le problème concerne les principes, qui définissent eux-mêmes des attitudes pratiques pour l'Eglise. Il ne s'agit pas seulement d'un malentendu à un moment historique donné : le contentieux historique entre Eglise et droits de l'homme ne fait que refléter concrètement un désaccord théorique beaucoup plus profond sur deux conceptions de ces droits. Dire qu'il s'agit des mêmes droits de l'homme, c'est éviter, dans l'Eglise, de s'interroger sur ce qu'il y a de plus moderne dans ces droits : l'autonomie de la conscience individuelle, la liberté de penser, de juger, d'agir selon sa conscience propre.

A cet égard, il est curieux de voir comment le texte conciliaire sur la liberté religieuse est détourné de son sens initial : à l'origine, il reconnaissait que l'Eglise n'avait pas le monopole de la vérité ou de la juste croyance, et, corrélativement, affirmait la liberté de conscience. Le texte défendait aussi, cela va de soi, le droit fondamental de croire et de pratiquer sa religion, et de le faire selon sa conscience. Or, voici qu'il en vient à signifier, sans qu'on distingue entre les pays où la liberté religieuse règne effectivement ou non, que « c'est la dimension religieuse qui seule fonde absolument les droits de l'homme. Le concile Vatican II a ainsi donné une place centrale à ses déclarations sur la liberté religieuse ; en effet, une société qui ne reconnaît pas cette dimension constitutive de la personne humaine qu'est l'aptitude religieuse viole en fait directement les droits de l'homme » [10]. Dans cette perspective, l'Etat laïque qui ne reconnaît aucune « dimension constitutive » à la religion (mais en permet l'exercice privé) serait un Etat de non-droit : on n'est pas si loin, en somme, de Marcel Lefebvre, sauf que pour celui-ci, la seule religion vraie est le catholicisme...

La confusion théorique qui « christianise » les droits de l'homme permet, en outre, à l'Eglise d'éviter ou d'occulter l'examen de cons-

9. Cf. **Projet**, septembre 1988, **L'héritage de la Révolution française aujourd'hui**, articles d'O. MONGIN, L. de VAUCELLES, P. VALADIER.

10. **Le Monde**, 5 octobre 1988, interview de Mgr Lustiger.

cience sur l'exercice de ces droits en son sein, ou fait oublier qu'elle n'a joué qu'un rôle mineur dans l'émergence de ces droits. Des évolutions récentes attesteraient pourtant l'urgence de cette question, à moins de décider que l'Eglise, association de « volontaires », n'a que faire de dissidents et que ceux-ci n'ont donc qu'à se soumettre ou à se démettre, c'est-à-dire la quitter : un calcul dont je ne jurerais pas qu'il soit absent de stratégies ou de pratiques institutionnelles particulièrement abusives et détestables.

des fossés nouveaux

Dans ce contexte, alors même que beaucoup reconnaissent le bien-fondé et la légitimité des questions (sinon des solutions) proposées par l'Eglise pour le nouveau cadre de la laïcité de l'Etat, pour la pilule abortive, pour la lutte contre le sida, pour la catéchèse du mercredi, pour la moralité publique et les spectacles, etc., on voit paradoxalement s'élargir de nouveaux fossés. Ce n'est pas seulement un capital de sympathie gagné ici qui s'en va là. Aux yeux du camp laïque — qui n'a pas toujours raison, loin de là — et aussi de l'opinion publique — qui n'est pas le barème de la vérité —, ne peuvent que resurgir les vieux symptômes d'intolérance dont l'Eglise a été si souvent coutumière dès qu'elle était en position de force. Mais surtout disparaît progressivement un « esprit » du concile, qui ne consistait pas à moraliser sur tout et à propos de tout ce qui ne va pas, mais à accepter le « dialogue », à « discuter » pour trouver et faire la vérité avec d'autres individus et d'autres groupes [11].

Sur tous les thèmes évoqués, il y aurait aussi à faire la part de la position « politique » interne : quelle concession est faite, sans le dire, à une politique romaine envers les intégristes, pour leur réintégration ? Mais en deçà ou au delà, en partant du principe qu'il s'agit d'affaires où se jouent des enjeux religieux importants, et que les acteurs sont sincères dans leurs convictions, chacune mériterait une analyse précise du mode d'intervention de l'Eglise : déclarations « institutionnelles » des cardinaux Decourtray et Lustiger sur le film de Scorsese (avant sa projection et après les violences), et pourquoi eux ; intervention (contestable sur le fond et la forme, à mon sens) du cardinal Lustiger sur les questions de culture religieuse, d'ensei-

11. Cf. la vigoureuse intervention de R. MAGGIORI, **Libération** du 14 novembre 1988.

gnement religieux, de nouvelle laïcité [12] ; approbation précipitée à Lourdes du retrait de la pilule abortive par les laboratoires Roussel-Uclaf (avec applaudissements, au départ, d'une décision qu'on jugeait prise au nom de l'impératif moral !), avant de devoir déchanter ; condamnation très abrupte de la campagne pour les préservatifs contre le sida (l'attitude des évêques américains, même si elle fut contrée par le Vatican, laisse penser qu'on peut parler autrement de cette question). Toutes ces affaires sont d'importance inégale : le grand flux médiatique les confond irrémédiablement, et chacun de ces problèmes de société devient aussi à sa manière le symptôme d'un état actuel de l'Eglise.

Contrairement à ce qu'on entend souvent dans des milieux ecclésiastiques, nul ne refuse à l'Eglise le droit de parler : on se donne ainsi à bon compte la palme du martyre médiatique. Nul ne lui demande de dire ce que les gens ont envie d'entendre : le prétendre dès qu'un discours est contesté ou refusé, c'est renvoyer à bon compte la « faute aux autres ». Le plus frappant aujourd'hui, c'est qu'en voulant se situer ailleurs ou au-dessus, l'Eglise catholique de France tombe en plein dans la majorité morale en train de se dessiner, comme un *lobby* ou un groupe de pression parmi d'autres. On n'échappe pas à la « théologie politique »... [13]

A contrario, on mesure aisément les difficultés que crée aux conférences épiscopales la parole (forme et fond) du « grand communicateur » Jean-Paul II, mais aussi les limites d'une analyse du catho-

12. **Le Monde,** 5 octobre 1988.

13. Cf. mon introduction à **Théologie politique** de C. SCHMITT, **op. cit.** L'Eglise a le droit et même le devoir d'intervenir sur des questions concernant le devenir collectif, avec ses outils d'interprétation propres. Le problème *moderne* est celui, soulevé au début, de sa légitimité et sa crédibilité pour en parler. Contrairement à ce que déclarait l'archevêque de Rennes, au moment où furent interdites les conceptions *in vitro* dans les facultés de médecine d'Instituts catholiques, l'histoire passée n'incite guère à accorder à l'Eglise une très grande confiance pour son jugement sur les découvertes scientifiques. A un autre niveau, les consignes données dans la dernière partie de **Donum vitæ,** intitulée « Morale et loi civile » (objection de conscience, résistance passive) recèlent un danger : elles peuvent être facilement extrapolées sur d'autres secteurs de la vie politique et sociale, et justifier indirectement certaines violences, comme celles qui s'exercèrent contre le film de Scorsese, nonobstant les protestations des responsables dont les avertissements, disent-ils, ne voulaient pas cela.

licisme qui s'en tient au charisme du Pape [14]. L'efficacité religieuse de ce charisme reste en elle-même discutable. Quoi qu'il en soit, le Pape réduit la parole ordinaire des épiscopats à répéter autrement ce qu'il a dit, en révélant la « vérité » de son discours, qui passe mal ou peu dans les sociétés modernes, démocratiques, pluralistes. D'une certaine manière, l'institution ne cesse de déjouer ou de dénier le charisme, que ce soit au plus haut niveau (avec le renforcement d'une Curie qui a tout sauf du charisme), ou au niveau inférieur des conférences épiscopales, qui se heurtent à l'écart entre la parole papale adulée et la réalité sociale résistante (réalité molle et plurielle des sociétés développées ou, en Amérique latine, réalité sociale violente). C'est une situation normale, dira-t-on. N'empêche que le concile a été aussi, implicitement et même explicitement, un effort pour sortir de cette situation d'écart catastrophique qui avait connu son apogée avec Pie XII. On a parfois l'impression qu'actuellement, dans l'Eglise, l'histoire avance à reculons.

jean-louis schlegel

14. Allusion à l'ouvrage, excellent au demeurant, **Voyage de Jean-Paul II en France** (à Lyon), Cerf, 1988. On y souligne fortement le charisme, au sens weberien, de Jean-Paul II. Mais il est nécessaire de rééquilibrer cette vision avec des analyses de l'ensemble du pontificat, et notamment du fonctionnement de la Curie romaine. Cf. D. SEEBER, « La grande illusion du catholicisme », **Esprit,** septembre 1988 (ainsi que, dans le livre cité, l'analyse que fait J. Sutter de la doctrine du sacerdoce selon Jean-Paul II).

le droit public ecclésiastique

une doctrine des relations de l'église et de l'état

L'Eglise catholique a développé une doctrine juridique destinée à fonder les normes de droit qui régissent ses relations avec les Etats, démontrant qu'elle est, face à l'Etat, une société indépendante et souveraine dans son ordre. Objet d'une discipline appelée le « droit public ecclésiastique » (DPE), cette doctrine a connu sa forme classique avec la thèse de l'Eglise « société parfaite ». Sans nier celle-ci, le Concile Vatican II a abandonné la thèse de l'Etat confessionnel en faveur de celle de l'Etat de droit, garant du droit commun à la liberté religieuse. Ce DPE conciliaire renouvelé a trouvé un accueil positif de la part des Etats, souvent jusque là de confession catholique, qui s'inspirent du modèle de l'Etat de droit, mais aussi chez d'autres, qui s'appuient sur des bases philosophiques et juridiques différentes. A tous les Etats, le DPE continue de proposer, sous des formes adaptées, sa requête permanente : reconnaître les libertés qui reviennent à l'Eglise en tant que société poursuivant ses propres fins.

La doctrine catholique concernant les relations entre l'Eglise et les Etats énonce et fonde les titres juridiques par lesquels l'Eglise justifie sa revendication de la liberté ; elle réclame la reconnaissance de cette liberté en termes de droit positif dans les sociétés politiques où elle est établie. Cette doctrine se situe donc au point de rencontre entre la compréhension que l'Eglise a de sa nature et de sa mission, et les contextes sociaux et juridiques changeants dans lesquels elle vit.

La discipline spécifique qui s'est créée à partir du XVIIIe siècle sous le nom de « droit public ecclésiastique » (DPE) a pour objet d'élaborer un corps de doctrine qui fonde les normes juridiques auxquelles l'Eglise se réfère pour préciser et délimiter ses compétences par rapport à celles des Etats. Elle n'est pas à confondre avec le « droit ecclésiastique » (*diritto ecclesiastico, Staatskirchenrecht*), c'est-à-dire avec la législation des Etats à l'endroit des Eglises ou des communautés religieuses en général ; elle n'est pas non plus à considérer comme une subdivision pure et simple du « droit canonique », qui est le droit interne de l'Eglise. Puisque son objet est de dégager avec son partenaire civil un terrain d'entente, le DPE s'efforce de concilier ce que l'Eglise affirme de son identité irréductible

et les caractéristiques institutionnelles des sociétés dans lesquelles elle est incarnée. C'est ce qui explique les changements de problématique du DPE, particulièrement ces vingt dernières années.

La doctrine actuelle de l'Eglise sur ses rapports avec les Etats remonte au Concile Vatican II [1]. On a suffisamment relevé qu'elle innovait par rapport à la tradition antérieure [2]. Dans la mesure où le DPE puise pour une part dans l'ecclésiologie, il est susceptible de connaître, comme toute doctrine théologique, de nouveaux approfondissements et des déplacements d'accent. Dans la mesure où, sur l'autre versant, il s'adresse à des partenaires dont la forme constitutionnelle et les fondements juridiques évoluent aussi avec le temps, il est contraint de prendre en compte les nouvelles réalités qui se présentent, pour saisir les points d'accord que lui offre l'autocompréhension que le partenaire politique a de lui-même. Une doctrine juridique change moins vite que les contextes historiques dans lesquels elle a été formulée un jour. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que des décalages apparaissent, bientôt rattrapés par de nouveaux recentrements de l'argumentation.

Les Etats aussi ont leurs doctrines juridiques concernant leurs relations avec les communautés religieuses, qui n'évoluent pas toujours, elles non plus, au rythme des changements sociaux et des mutations culturelles. Pour ne parler que de l'Europe occidentale, l'éventail du statut juridique des Eglises dans les législations civiles va des Eglises d'Etat « établies » (anglicane d'Angleterre, presbytérienne d'Ecosse, luthérienne de Suède, Norvège et Danemark, orthodoxe de Grèce), jusqu'aux diverses formes de séparation : soit avec une reconnaissance juridique des Eglises comme corporations de droit public (pays germaniques), soit avec la négation de leur existence juridique en tant que telles, comme en France [3]. Les décalages entre

1. En particulier, la Constitution **Gaudium et spes**, 73-76, et la Déclaration sur la liberté religieuse **Dignitatis humanæ**.

2. Voir R. MINNERATH, **Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II** (Le point théologique 39), Paris, Beauchesne, 1982.

3. Juridiquement les Eglises n'existent pas en France (en dehors des régions concordataires d'Alsace et de Moselle) : elles sont constituées sous forme d'associations privées de droit commun. Le bénéfice de la loi sur les associations à but non lucratif du 1er juillet 1901 a même été refusé aux congrégations religieuses catholiques. Voir R. METZ, **Eglises et Etat en France**, Paris, Cerf, 1977.

le droit et les doctrines ne doivent pas surprendre. L'Etat aussi est amené à renouveler son autocompréhension par rapport aux communautés religieuses et à y adapter son droit.

I

l'église est une société souveraine

Nul ne contestera que les Eglises, comme communautés institutionnalisées, doivent avoir un titre juridique à l'existence légale. Aujourd'hui, certains auteurs considèrent qu'il n'y a plus de place pour un droit *de* l'Eglise dans la communauté politique. L'aménagement du statut juridique des Eglises dans la société civile serait du ressort du législateur civil uniquement. Les Eglises n'auraient qu'un rôle passif de récepteurs et non de partenaires dans la définition de leur droit à exister et à œuvrer dans la société. L'Eglise catholique, elle-même, aurait renoncé à se concevoir comme une société, et une société juridiquement équiparée à l'Etat [4].

Selon cette position extrême, qui n'est d'ailleurs pas neuve, l'Eglise aurait cessé de prétendre à être reconnue comme titulaire d'un droit originaire et autonome. Il ne lui resterait qu'à exprimer des souhaits, voire des suppliques, pour que l'Etat lui ménage quelque place au soleil. Elle n'aurait pas la prétention de constituer, pour l'Etat, une société qui, comme telle, est sujette de droits que l'Etat ne peut, quant à lui, que reconnaître.

aux origines de cette doctrine

C'est pourtant sur la base d'une définition de l'Eglise comme ordre juridique autonome et souverain que s'est constitué le DPE, chez les canonistes de l'Université de Würzburg, au XVIII[e] siècle. Le DPE est alors une réaction contre les pratiques abusives — soutenues par des théories qui ne l'étaient pas moins — de l'Etat absolutiste des XVII[e] et XVIII[e] siècles. Dans les Etats protestants, l'emprise des princes sur les affaires de leurs Eglises était presque totale. Evidemment, les princes catholiques n'avaient pu aller aussi loin. Du moins avaient-ils souvent obtenu du Saint-Siège, au moyen de

4. Cf. AA. VV., **La fine della società perfetta**, Vérone, 1968 ; P. LOMBARDIA, « Le droit public de l'Eglise selon Vatican II », **Apollinaris**, 1967, pp. 59-112.

concordats, des concessions telles qu'ils se comportaient en fait comme les maîtres des Eglises de leurs territoires, notamment pour les nominations ecclésiastiques.

Devant les empiètements des Etats absolutistes sur la vie interne de l'Eglise, le cardinal jésuite Robert Bellarmin (1542-1621), dont l'œuvre apologétique et l'ecclésiologie sociétaire constitueront une des sources du DPE, avait déjà utilisé la formule selon laquelle l'Eglise est un *status*, une *respublica*, aussi visible que le royaume de France ou la république de Venise : «La République ecclésiale doit être *parfaite* et autosuffisante dans le domaine de la poursuite de sa propre fin »[5]. Il faut souligner que ni chez lui ni chez les canonistes qui s'inspireront de son œuvre cette définition externe n'épuisait l'être de l'Eglise.

L'affirmation de l'Eglise comme société juridiquement équiparée à l'Etat était rendue encore plus urgente par les théories émises du côté protestant. Privées d'un centre d'unité, ces Eglises étaient devenues partout des *Landeskirchen*, des Eglises nationales, sous la tutelle du monarque du lieu. Elles auront leurs théologiens et leurs canonistes pour justifier cet état de fait. Ainsi, un juriste protestant dont l'influence sera considérable, Samuel Pufendorf, travaillant sous la protection du roi de Suède, publiait-il en 1687 un ouvrage dans lequel il affirmait, près d'un siècle avant Rousseau et contre la tradition catholique formulée au Moyen Age, que l'Etat n'est pas une grandeur d'ordre naturel, mais le résultat d'un contrat toujours révisable passé entre les citoyens[6]. Sans fondement en Dieu, l'Etat a des pouvoirs illimités sur tous les domaines de l'existence. L'individu n'a pas plus de liberté que celle que l'Etat lui concède. L'Etat est la source de tout droit. Dès lors, que sont les Eglises ? De simples associations privées, répondait Pufendorf, qui tirent leur existence juridique d'une concession de l'Etat et sont en tout soumises à sa souveraineté : il disait, entre autres, qu'il n'existe aucun pouvoir dans l'Eglise, parce qu'elle « n'est pas un Etat » (*De habitu*, § 11 et 32). Juridiquement, Pufendorf définissait l'Eglise par le concept de *collegium*, c'est-à-dire d'association non hiérarchique d'« égaux » ne jouissant

5. **De controversiis christianæ religionis**, t. 2, lib. 3, cap. 2. L'adjectif *parfait* qui apparaît déjà ici est à entendre uniquement au sens d'*autosuffisance juridique*, nullement de perfection morale ou de plénitude eschatologique.

6. **De habitu religionis christianæ ad vitam civilem**, Brême, 1687.

pas d'un droit propre. Ses épigones ajouteront que l'Eglise véritable, le Corps mystique du Christ, n'étant pas une société visible, elle n'existe quant à sa configuration institutionnelle que « dans l'Etat » [7].

Indirectement, du côté catholique, les théories épiscopalistes de Febronius renforçaient le point de vue de Pufendorf. Croyant que la réunion des Eglises passait par un affaiblissement du rôle de la papauté, Febronius les considérait aussi, sur le plan juridique, comme des « collèges d'égaux » ne disposant pas en eux-mêmes de tous les moyens nécessaires pour réaliser leurs fins. Ces moyens, elles ne peuvent les recevoir que de l'Etat [8].

la doctrine classique de l'église-société parfaite

Prenant exactement le contrepied de ces thèses, les fondateurs du DPE classique vont réagir en montrant que l'Eglise est, comme l'Etat, une société véritable, hiérarchisée, dotée d'un droit originaire non dérivé, souveraine dans le domaine de la réalisation de ses propres fins. Les auteurs articulent peu à peu cette doctrine autour du concept de *societas perfecta* qui va s'imposer, le magistère pontifical l'adoptant dès 1860, sous Pie IX [9]. Le premier traité de DPE entièrement construit sur ce concept est publié à Rome par Tarquini deux ans plus tard ; son approche classique sera encore celle du manuel d'Ottaviani, paru pendant la célébration du Concile Vatican II [10].

Les traités de DPE de toute cette période portent la marque de la polémique de l'Eglise contre l'Etat libéral du XIX[e] siècle, indifférent

7. Ainsi, Justus Henning Böhmer (1674-1749), auteur d'un **Institutiones Iuris Canonici tum Ecclesiastici tum Pontificii...**, Halle, 1738.

8. Febronius est le pseudonyme de Jean Nicolas von Hontheim, auxiliaire de l'archevêque de Trêves. Dans son ouvrage **De statu Ecclesiæ** (Francfort, 1763), il s'efforçait de démontrer que l'Eglise n'est pas une monarchie, mais un *collegium*, en tout cas pas un « Etat ».

9. Lettre **Cum catholica Ecclesia**, du 26 mars 1860. Sur les contributions des différents auteurs de DPE aux XVIII[e] et XIX[e] siècles, voir l'article de A. de la HERA, Ch. MUNIER, « Le droit public ecclésiastique à travers ses définitions », **Revue de droit canonique**, 1964, pp. 32-63. L'expression *societas perfecta* apparaît dans un ouvrage de droit public ecclésiastique édité à Vienne en 1777 : **Synopsis Iuris ecclesiastici publici et privati** (p. 9).

10. C. TARQUINI, **Iuris publici Institutiones**, Rome, 1862. La dernière édition d'A. OTTAVIANI, **Compendium juris publici ecclesiastici** (Vatican) est de 1964. Elle condense la doctrine exposée par cet auteur dans les deux volumes des **Institutiones juris publici ecclesiastici** (Vatican, 1925).

ou hostile à la religion. Dans le sillage de la Révolution française, celui-ci envisageait la liberté de conscience, d'opinion et de religion comme un affranchissement par rapport à l'autorité de l'Eglise appuyée sur le bras séculier de l'Etat d'Ancien Régime, avec lequel elle demeurait identifiée.

Contre l'indifférentisme et le relativisme religieux, le magistère et les spécialistes de DPE continuaient à enseigner la thèse selon laquelle seule la vérité a des droits dans le domaine civil, et ils en tiraient la conclusion que seule la religion catholique avait droit à la protection de la loi dans les Etats où ses fidèles formaient la majorité de la population, et droit à la tolérance là où ils étaient minoritaires (sans que l'inverse soit vrai). Du reste, l'Etat devait être subordonné à l'Eglise en raison de la subordination de ses fins à celles, plus élevées, que poursuivait l'Eglise. Inutile de souligner que, dans les années 1960, le DPE classique, grevé des vieilles thèses du pouvoir indirect de l'Eglise *in temporalibus*, ne répondait plus aux réalités politiques et culturelles, même dans les pays à population catholique.

II

la « liberté de l'église » garantie par le droit à la liberté religieuse

A cette date, il était depuis longtemps évident que le discours du DPE, encore marqué par la controverse avec l'Etat confessionnel absolutiste, puis avec l'Etat libéral indifférentiste, était devenu obsolète. Il s'était avéré impuissant à endiguer les prétentions des régimes totalitaires de la première moitié du XX[e] siècle et se révélait inadéquat devant les présupposés de l'Etat de droit que les démocraties occidentales s'efforçaient de mettre en œuvre.

Vatican II va aborder la question de la liberté de l'Eglise dans la perspective précise de l'Etat de droit, où l'Eglise et l'Etat sont indépendants l'un par rapport à l'autre, et reconnaissent mutuellement leurs compétences propres. Le Concile affirmera que « la *liberté de l'Eglise* est un principe fondamental dans les relations de l'Eglise avec les pouvoirs publics et tout l'ordre civil » (*Dignitatis humanæ,* 13) ; mais il n'associe plus cette revendication de liberté à la thèse du droit de la seule vérité à exister dans l'ordre civil. Le point d'appui de la liberté de l'Eglise, c'est maintenant le droit commun à la liberté

religieuse : « Il y a donc accord entre la *liberté de l'Eglise* et cette *liberté religieuse* qui, pour tous les hommes et toutes les communautés, doit être reconnue comme un droit et sanctionnée juridiquement » (*id.*).

La doctrine conciliaire « du droit de la personne et des communautés à la liberté sociale et civile en matière religieuse » (c'est le sous-titre de la Déclaration *Dignitatis humanæ*) concerne donc en premier lieu la nature et les devoirs de l'Etat envers les citoyens. Elle réaffirme que tout homme reste tenu de rechercher en conscience la vérité sur Dieu, que l'Eglise a, pour sa part, reçu mission d'enseigner. Cette doctrine sur les devoirs de l'Etat découle elle-même d'une anthropologie centrée sur le concept de la dignité de la personne humaine, qui exige qu'aucune contrainte externe et aucune discrimination sociale et juridique ne soient exercées sur la conscience en matière de foi et de vie religieuses.

Pour enracinée qu'elle soit dans la révélation chrétienne, cette anthropologie, restée inexploitée durant les siècles de chrétienté et d'absolutisme, n'a été reprise en compte par le magistère que dans la première moitié du XXe siècle pour défendre la personne contre l'Etat totalitaire [11]. La traduction de la notion de droits de l'homme en termes de droits positifs n'est, en effet, devenue possible que par l'évolution de la société occidentale, qui a rendu l'individu autonome par rapport à la famille, au groupe, à la communauté religieuse, à la société globale, et en a fait un centre de décision pour le domaine de sa vie privée, à laquelle il assigne aussi la religion. Cette même société a fondé la puissance publique sur la séparation des pouvoirs, et a créé l'Etat de droit dont la première fonction est de garantir les droits fondamentaux de l'homme, qui lui sont antérieurs.

III

le droit public ecclésiastique à l'épreuve des cultures

La liberté religieuse, considérée comme l'un des droits fondamentaux de l'homme, est aujourd'hui proclamée dans les documents des

11. Cf. Pie XI, Encyclique **Non abbiamo bisogno**, 33 (1931) ; Encyclique **Mit brennender Sorge**, 8 (1937).

Nations Unies et dans la plupart des constitutions du monde [12]. Cependant elle n'est effectivement traduite dans les institutions et les mœurs que là où l'Etat ne s'identifie à aucune religion ou idéologie particulières et considère que la religion est du ressort du libre choix des citoyens. Or, ces conditions ne sont pas réunies dans les Etats qui ne connaissent pas de séparation entre une sphère civile et une sphère religieuse, comme les pays musulmans où société, Etat, religion, législation, se compénètrent, où la communauté ne reconnaît pas de droits subjectifs à ses membres : elle leur interdit, par exemple, de se convertir à une autre religion sous peine de perdre leurs droits civils et d'être rejetés par leur groupe.

De même, dans les pays du « socialisme réel », dont les constitutions proclament pourtant formellement la liberté de conscience et de culte, la liberté personnelle et publique de professer une foi religieuse est limitée par les prétentions de l'Etat de détenir la vérité, en l'occurence le matérialisme athée, anti-religieux, enseigné comme doctrine d'Etat, qui s'accompagne de multiples pratiques de discrimination légale et administrative envers les croyants dans leur vie professionnelle et publique.

En liant la revendication de son droit à la liberté aux présupposés de l'Etat de droit, l'Eglise a voulu situer sa doctrine sur le terrain même de ses interlocuteurs, tout en sachant qu'elle ne rejoignait, en fait, que la réalité des démocraties occidentales. Son discours s'exposait au risque de demeurer incompris par les cultures et les systèmes où les notions de personne, de droits de l'homme et d'Etat de droit n'avaient pas cours. Pour répondre à cette difficulté, l'Eglise s'efforce d'adapter son discours lorsqu'il s'agit de défendre le droit à l'existence des catholiques dans des systèmes sociaux et juridiques où les déclarations internationales sur la liberté religieuse restent lettre morte. Elle donne ainsi la preuve de la flexibilité du DPE, qui est toujours à la recherche d'un langage susceptible d'être mieux compris, attentif à relever les points de convergence que peuvent offrir les valeurs, les traditions ou les principes de droit des sociétés auxquelles elle s'adresse.

12. En particulier, la **Déclaration universelle des droits de l'homme** de 1948, les **Pactes** de 1966 sur les droits civils et politiques, d'une part, et les droits sociaux et culturels, d'autre part.

trois groupes d'états concordataires

Les concordats signés après Vatican II entre le Saint-Siège et divers Etats sont autant de tests de l'application du DPE conciliaire. Quelle que soit leur désignation (concordat, convention, accord, *modus vivendi,* protocole), ce sont des traités entre deux sujets égaux de droit international. Depuis 1964, dix conventions générales et plus de trente conventions partielles ont ainsi vu le jour [13]. Or, les conventions générales comportent presque toutes des dispositions déclaratives où les deux partenaires indiquent les principes normatifs auxquels l'un et l'autre se réfèrent.

Argentine, Colombie, Espagne, Italie, Pérou

Un premier groupe de conventions concerne des Etats dont le catholicisme était jusque là officiellement « religion de l'Etat » [14]. Or, les préambules de ces conventions renvoient, d'une part, à la norme conciliaire de la liberté religieuse, d'autre part, aux principes des constitutions nationales respectives. Le concordat colombien passe sous silence et l'accord italien abroge la confessionnalité de l'Etat [15] ; l'Espagne et le Pérou suppriment les dispositions confessionnalistes de leurs législations respectives. Il est important de relever que la mention de la norme de la liberté religieuse est toujours accompagnée du rappel du principe de l'autonomie et de l'indépendance de l'Eglise dans sa propre sphère de compétence. Ce dernier point est exprimé avec le plus de concision par l'Accord italien qui énonce que « l'Etat et l'Eglise catholique sont, chacun dans son ordre, indépendants et souverains » (art. 1). Les thèses centrales du DPE, à savoir le droit commun à la liberté religieuse et la souveraineté spirituelle de l'Eglise en tant que société, sont donc reçues dans ces textes conclus

13. Voir R. MINNERATH, **L'Eglise et les Etats concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle,** Paris, Cerf, 1983. Les conventions générales sont : Vénézuela (1964), Tunisie (1964), Basse-Saxe (1965), Yougoslavie (1966), Argentine (1966), Colombie (1973), Espagne (1976/1978), Pérou (1980), Italie (1984), Maroc (1984). On peut trouver les textes réunis dans : P. CIPROTTI, E. TALAMANCA (ed.) **I concordati di Giovanni XXIII e dei primi anni di Paolo VI (1958-1974),** Milan, Ed. A. Giuffrè, 1976.

14. Se reporter, en particulier, au préambule de l'Accord espagnol de 1976, le plus complet : **Acta Apostolicæ Sedis** 68 (1976), 509.

15. Accord de révision du Concordat du Latran (18 février 1984), Protocole additionnel à l'art. 1 : **La Documentation catholique,** 1984, p. 429.

avec des pays dont les constitutions s'inspirent du modèle de l'Etat de droit.

Tunisie et Maroc

Le Saint-Siège a aussi conclu des conventions avec deux Etats de confession musulmane, la Tunisie (1964) et le Maroc (1984), et un Etat socialiste, la Yougoslavie (1966). Il est intéressant de relever dans quelle mesure le DPE conciliaire a été reçu dans ces pays. En fait, le *modus vivendi* conclu avec la Tunisie renvoie uniquement à la constitution (1959), dont l'article 5 garantit la liberté de conscience et de culte. A l'intérieur de ce cadre normatif unilatéral, l'accord reconnaît cependant à « l'Eglise catholique en Tunisie », c'est-à-dire à « l'ensemble des personnes de confession catholique résidant en Tunisie », la personnalité civile et la capacité de droit privé. La liberté du Saint-Siège est garantie (art. 10), ainsi que la libre organisation interne de l'Eglise locale sous l'autorité du Prélat de Tunis (art. 4). L'Eglise en Tunisie est reconnue en tant que société, et partie intégrante de l'Eglise universelle.

Plus récemment, le statut juridique de l'Eglise catholique au Maroc a été réglé par un échange de lettres entre le roi Hassan II et le pape Jean Paul II [16]. La lettre du souverain se réfère à « l'esprit d'entente fraternelle » qui a toujours caractérisé les relations entre chrétiens et musulmans au Maroc, « l'esprit d'extrême tolérance qui caractérise l'islam », « coutume ancestrale » du royaume chérifien maintenant transformée en disposition législative. Il s'agit d'un « statut octroyé à l'Eglise catholique », que le pape reconnaît comme « une marque de bienveillance » de la part du souverain. Ce statut garantit à l'Eglise le libre et public exercice de ses activités propres, et sa juridiction interne. Le pape est reconnu comme le « chef de l'Eglise catholique » et les « supérieurs des circonscriptions ecclésiastiques » au Maroc comme les représentants de l'Eglise catholique dans ce pays.

Il est évident que, dans le cas du Maroc en particulier, le cadre de référence n'est plus celui de l'Etat de droit. Aucun des deux partenaires ne parle d'un droit à la liberté religieuse [17]. Le statut de l'Eglise

16. Lettre du roi du 30 décembre 1983, et lettre du pape du 5 février 1984 : **La Documentation catholique,** 1985, pp. 762, 1109-1110.

17. Alors que la Constitution du Maroc de 1962 (préambule et art. 6) affirme, à côté du caractère confessionnel de l'Etat, la liberté des autres cultes.

repose sur une concession unilatérale de l'Etat, pour laquelle le pape exprime sa « gratitude ». On a ici un exemple extrême de l'adaptation consentie par le Saint-Siège à un contexte culturel et juridique différent de celui dans lequel le DPE de Vatican II a été formulé. Cependant, même lorsqu'elle ne peut invoquer de sa part un fondement juridique contraignant pour son partenaire, la requête de l'Eglise reste la même : obtenir la garantie de la liberté dans l'exercice de sa mission spirituelle.

Le protocole yougoslave

Avec la Yougoslavie le Saint-Siège signait en 1966 un Protocole rendu public [18]. Ce texte est significatif par le caractère unilatéral de ses références normatives. Un premier paragraphe énonce les principes constitutionnels qui garantissent la liberté de conscience et de confession, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, l'égalité et la parité en droit de toutes les confessions religieuses, la reconnaissance de la personnalité juridique des communautés religieuses. Dans le cadre de ses principes constitutionnels, la Yougoslavie « garantit à l'Eglise catholique le libre exercice des activités religieuses et cultuelles » ; elle reconnaît aussi la juridiction du Saint-Siège sur l'Eglise catholique en Yougoslavie. Le déséquilibre est patent entre cet énoncé des principes et le deuxième paragraphe du Protocole où le Saint-Siège s'engage seulement à veiller à ce que le clergé catholique ne se livre pas à des actions politiques et condamne le terrorisme et la violence politique.

Le Protocole yougoslave confirme la flexibilité de l'Eglise dans sa recherche d'un langage commun, si ténu soit-il, avec l'interlocuteur politique. Même lorsque ce dernier ignore formellement le DPE, un résultat est déjà obtenu lorsque l'Eglise est amenée à ratifier certains principes, acceptables pour elle, inscrits dans la constitution de son partenaire. Elle est ainsi en position d'inviter celui-ci, le cas échéant, à rester cohérent avec ses propres normes.

18. **La Documentation catholique**, 1966, c. 1287-1294. Deux ans auparavant, un Acte avec Protocole annexe avait été signé avec la Hongrie dont le texte est resté secret. On sait qu'il portait surtout sur les nominations ecclésiastiques, et n'avait que le caractère d'une entente pratique, sans que des questions de principe aient été tranchées.

la liberté qui revient à l'église

La doctrine de l'Eglise concernant ses relations avec les Etats se caractérise par sa volonté d'amener la communauté politique, quel que soit son système de droit, à lui reconnaître juridiquement la « liberté sacrée dont le Fils unique de Dieu l'a dotée » (*Dignitatis humanæ,* 13).

1. Cette liberté, l'Eglise la réclame au double titre du droit de chaque personne à la liberté religieuse et de son droit corporatif de « société d'hommes vivant dans la société civile » (*id.*). En ratifiant le principe de la liberté religieuse comme immunité face à toute contrainte externe exercée sur la personne, l'Eglise n'en continue pas moins de revendiquer son droit à la reconnaissance juridique en tant que société porteuse de cette même liberté.

2. Liberté personnelle et liberté communautaire constituent, en effet, les deux aspects d'un seul et même droit en matière religieuse. Contrairement à ce que prétendait l'approche libérale, la religion est adhésion à un Absolu et entrée dans une communauté de salut. Elle ne peut donc être réduite à une opinion privée, ni traitée juridiquement comme telle.

3. L'Eglise, comme communauté de salut et société visible dans le monde, préexiste toujours à ses membres. Ceux-ci y sont agrégés par le baptême et jouissent, de ce fait, des droits corporatifs que leur confère cette appartenance.

4. Le DPE ne demande pas à l'Etat de reconnaître l'Eglise comme communauté de salut, mystère auquel ce dernier ne peut avoir accès, mais comme société visible, transnationale, souveraine dans son ordre. L'Eglise catholique n'étant en aucun cas une association privée, le statut qui lui correspond est celui de corporation de droit public. Le législateur civil ne déroge nullement au principe de l'égalité lorsque, garantissant à tous les citoyens le même droit à la liberté religieuse, il reconnaît leurs communautés religieuses pour ce qu'elles sont historiquement, sociologiquement et juridiquement.

5. Par rapport au DPE classique, la doctrine actuelle n'a fait que renouveler la compréhension que l'Eglise a de son partenaire politique à partir des présupposés de l'Etat de droit. On sait que le magistère ne se lasse pas de réclamer de tout Etat qu'il respecte le droit ina-

liénable de tout homme à la liberté religieuse [19]. Mais lorsque ce langage est inefficace, il est aussi prêt à remettre l'accent sur la liberté qui revient à l'Eglise en tant que société. D'un contexte historique ou culturel à l'autre, le droit public ecclésiastique retrouve ainsi sa continuité dans la réaffirmation de sa thèse centrale : l'Eglise est, face à l'Etat, une société souveraine dans le domaine de la réalisation de ses propres fins.

mgr roland minnerath

19. Cf. Message de Jean-Paul II pour la Journée mondiale de la paix 1988 : **La Documentation catholique,** 1988, pp. 1-4.

les chrétiens et l'état

La juste attitude des chrétiens, et donc des Eglises, face à l'Etat suppose d'abord de retrouver les fondements bibliques de la question. L'Etat a un sens dans le dessein de Dieu, de qui il tient son autorité, mais il est fondamentalement limité aux fonctions qui sont les siennes. Un Etat vraiment laïque est le seul qui respecte ces limites : les Eglises ont toujours à veiller à ce qu'il reste tel, contre toutes ses tentations d'outrepasser son pouvoir. Jacques Ellul avait développé ces idées dans un texte de 1966 qui reflète toujours parfaitement sa pensée. Il l'introduit et, pour une large part, le reprend ici.

La question de l'attitude que les chrétiens devraient adopter en face de l'Etat, devenu très rapidement persécuteur, s'est posée dès les premiers siècles. Mais les théologiens de ces origines n'ont pas fait de cette question une affaire politique, ni même morale : ils ont recherché la pensée théologique juste, à partir de la Bible, pour en déduire les conduites à suivre et aussi le langage à tenir envers les autorités. Se servant des nombreux exemples donnés par les prophètes, ils ont posé les bases d'une conception du pouvoir politique et d'une prise de position de l'Eglise et des chrétiens, qui sont, je crois, toujours d'actualité !

dans le projet de dieu

Que l'Etat ne soit pas seulement une organisation politicienne, juridique et administrative, mais qu'il fasse partie du projet de Dieu dans l'histoire de l'humanité, cela n'est pas sans importance. Cet Etat, dès lors, n'a pas seulement sa face visible, il a aussi une face invisible et cachée. Il repose sur, ou il exprime, des « puissances spirituelles » que les textes appellent des *exousiai*. Or, ces « puissances » peuvent toujours être tentées de se révolter, de se dresser comme étant autonomes par rapport au Seigneur, et conduisant l'homme à se vouloir, lui aussi, indépendant de Dieu. C'est reproduire le péché d'Adam. Mais l'Ecriture nous dit que ces « puissances » ont été vaincues, une fois pour toutes, par la mort et la résurrection de Jésus. Vaincues, non pas anéanties : elles sont toujours susceptibles de tenter une révolte. Et ce sont ces « puissances » qui conduisent les pouvoirs politiques dans leurs erreurs, nous allons y revenir.

Autrement dit, cette réflexion des théologiens n'a rien de commun avec celle des philosophes grecs ou des juristes romains sur la nature et la fonction de l'Etat. Dans la pensée chrétienne, celui-ci a sans aucun doute un rôle de maintien de l'ordre, de garant des droits de chacun — ce qu'on appellera la justice — et, éventuellement, de protection du groupe. Mais il n'est rien de plus qu'une des expressions utilitaires du groupe, qui risque toujours d'être confondue avec une Autorité suprême à cause de ces puissances dont nous parlions.

Dans la mesure où il est essentiellement utilitaire, cet Etat, indispensable parce que la société ne s'organiserait pas toute seule, suit une éthique obligatoirement différente de l'éthique chrétienne. Il vise une utilité commune (on est proche de l'idée de Bien commun), le respect des personnes et des initiatives individuelles ; il empêchera les complots et pourra utiliser, dans certains cas, la force et la contrainte. Il n'a pas à être guidé par des valeurs transcendantes, Justice, Vérité, etc., mais par le mieux-être de la nation. Les deux ne coïncident pas forcément ! Dans cette nation, les chrétiens ont à défendre une autre éthique, dominée par l'amour et la liberté, parfois conciliable, parfois en contradiction avec celle de l'Etat.

Enfin, la pensée chrétienne traditionnelle, d'un point de vue protestant, est assez indifférente à la forme de l'Etat, monarchique, démocratique, aristocratique,... pourquoi pas ? Cela dépend du corps social entier. Mais, dans tous les cas, il ne peut s'agir que d'un Etat dont le pouvoir doit être *limité*. Ce qui est inacceptable pour cette pensée chrétienne, c'est l'Etat absolu, totalitaire, prétendant tout diriger : il doit reconnaître et accepter ses limites. Et les chrétiens ont à faire partie de ces limites, au lieu d'adhérer, comme ce fut souvent le cas, à n'importe quelle forme de pouvoir. Or, cette limite nous conduit à ce que je considère comme l'une des plus remarquables conquêtes de l'époque moderne : l'Etat laïque. Ce qui place évidemment les chrétiens en opposition totale et formelle avec l'Islam.

l'état laïque, un pouvoir limité

Ce pouvoir limité que toute la Bible nous montre comme seul acceptable, c'est donc aujourd'hui ce que nous appelons un Etat laïque [1].

1. Les pages qui suivent reprennent, avec de légères corrections, un texte publié dans le volume collectif **Les chrétiens et l'Etat**, Tours, Mame, 1966, pp. 169-180.

Il me semble que nous avons ici la seule indication permanente que l'Ecriture nous donne sur la forme du pouvoir. Encore faut-il s'entendre sur ce que nous nommons Etat laïque.

Son premier aspect est assurément celui de l'indépendance par rapport à l'Eglise. Il ne s'agit pas d'une défiance de l'un envers l'autre, il s'agit encore moins de conflit, mais d'une véritable indépendance. L'Etat ne doit ni se servir de l'Eglise, ni se l'asservir, ni la supprimer. L'Eglise ne doit ni prétendre utiliser l'Etat, ni même s'affirmer comme supérieure ou détenant, par rapport à lui et pour lui, la Vérité. Si l'Etat est souverain en tant qu'ordonné par Dieu, c'est pour Dieu qu'il l'est et non pour le service de l'Eglise. Cette rigoureuse indépendance ne signifie pas non plus indifférence : nous verrons plus loin au contraire qu'elle est la condition nécessaire pour une exacte relation entre l'Eglise et l'Etat. Quoi qu'il en soit, il est fondamental pour l'Eglise même qu'elle sache qu'elle ne doit chercher ni à s'installer par l'appui de l'Etat, ni à répandre l'Evangile en s'aidant de la force de l'Etat, ni à vivre par l'aide financière de l'Etat, ni à le christianiser, ni à le conseiller pour qu'il instaure une « société chrétienne », ni à concilier son œuvre et la sienne, ni à prétendre obtenir de lui une situation privilégiée par rapport aux autres tendances intellectuelles ou spirituelles de la nation. Elle doit exactement respecter l'Etat dans son service, le reconnaître dans sa singularité et lui obéir.

l'ordre de l'état n'est pas celui de la vérité

Du fait même de l'attitude de l'Eglise, l'Etat doit être appelé à placer sur un pied d'égalité toutes les orientations et toutes les tendances. Il doit être gardien de ce que nous appellerions aujourd'hui la « liberté de conscience ». Il est bon que l'Evangile soit librement prêché, mais nous ne pouvons pas ramener à ce seul point le vrai rôle de l'Etat devant Dieu ; car cette liberté que nous réclamons pour la prédication de l'Evangile, parce que nous savons que l'Evangile est la vérité, nous devons de ce fait même, en même temps, la réclamer pour les autres, pour que tous les autres puissent exprimer leur croyance dans leur vérité, parce que cet Evangile est celui de l'amour, et qu'il s'agit d'aimer les autres aussi dans leur péché et aussi dans leurs erreurs. Les aimer et non les contraindre. Si nous ramenons tout à l'exigence que l'Etat crée un ordre pour que l'Evan-

gile soit prêché, nous reviendrons forcément à un Etat placé au service de l'Eglise. En tant que chrétiens, nous devons donc demander que toute position spirituelle ou intellectuelle de l'homme soit respectée dans la société, et ce respect fait partie du service de l'ordre pour l'Etat. Mais cette position se fonde aussi sur la récusation que le chrétien doit formuler que l'Etat puisse décider de la vérité. Si, en effet, l'Etat cesse d'être laïque, cela veut dire qu'entre les diverses idéologies et anthropologies, il a choisi l'une parce qu'il la juge vraie. Autrement dit, il a porté un jugement de vérité. Or, devant Dieu, il est radicalement incompétent pour porter un tel jugement. Si nous ne devons pas lui imposer *notre* vérité chrétienne, nous devons en même temps refuser qu'il en choisisse une autre. L'ordre de l'Etat n'est pas celui de la vérité. Il n'est pas institué par Dieu pour décider de ce qui est la vérité. Il doit donc tenir la balance égale entre toutes les tendances et orientations.

Cela nous conduit au troisième aspect de la laïcité : l'Etat, qui ne doit pas juger de la vérité ni choisir pour l'appuyer une des tendances proclamées dans la nation, ne doit pas non plus se proclamer lui-même vérité. Il n'a pas à devenir une Eglise : rester laïque, ce n'est pas seulement ne pas créer une religion d'Etat, c'est aussi ne pas créer une religion *de* l'Etat, telle que l'Etat demande (pour lui, pour le régime, pour le chef, pour le parti, pour la structure sociale) une adoration, une foi, un amour. Or, dans notre temps, c'est ce point qui me paraît de beaucoup le plus important, car l'Etat moderne a le plus grand mal à ne pas devenir religieux, en ce sens qu'il prétend absorber et résoudre la totalité des problèmes de l'homme ; et comme il demande à l'homme un extraordinaire effort, un dévouement, des sacrifices, il ne peut guère s'empêcher de lui fournir des motivations spirituelles appropriées.

Dès 1930, on entendait partout réclamer une mystique. On estimait que, si la société se dégradait, c'était par défaut d'une mystique, et tout le monde était prêt à accepter cela, du moment que l'on entrait dans le domaine du « spirituel ». Or, un tel danger, évident avec les Etats nazi ou communiste, qui sont identiques à ce point de vue, est moins visible, mais aussi certain, dans les démocraties. Là aussi, la société ne peut tenir que s'il y a une foi dans l'Etat, que si l'homme met toutes ses espérances dans ce que fera l'Etat. Il peut y avoir une mystique de la démocratie, de la gauche, du progrès, etc., et l'un des aspects de cette religion, c'est le laïcisme lui-même lorsqu'on

quitte le terrain de la neutralité pour entrer dans celui du combat contre tout ce qui n'est pas laïque, contre toutes les tendances spirituelles ou religieuses : ce laïcisme est lui-même d'essence mystique.

En somme, pour être laïque (ce qui me semble être la volonté de Dieu pour les autorités) de façon permanente, l'Etat ne doit jamais agir à cause d'une philosophie, d'une idéologie et en provoquant un courant d'adoration ou d'espérance. Ceci me paraît d'ailleurs concorder avec la notion d'*exousiai* : en effet, c'est dans la mesure où elles sont *dépouillées* qu'elles sont vaincues. Mais dépouillées de quoi ? de leur caractère religieux, évidemment, puisque si elles étaient révoltées, c'est parce qu'elles prétendaient s'égaler à Dieu, imiter Dieu, et par conséquent présenter cette inversion de la Révélation qu'est la Religion. C'est dans cette voie religieuse que les *exousiai* rebelles entraînent toujours l'Etat ; les réduire à la situation d'intermédiaire sans exhaussement, c'est ramener l'Etat à être laïque : car dire qu'il doit être serviteur de Dieu pour le bien n'implique en rien qu'il soit religieux pour le vrai Dieu ! Pour se manifester, Dieu a choisi son Eglise. La fonction de l'Etat est autre : il n'a donc à être en rien témoin de la Révélation ni, à l'inverse, créateur ou porteur d'une religion.

l'humilité de l'état

Dès lors, concrètement, si on le dépouille de cette fonction idéologique, on sera en présence d'un Etat limité : il sera un administrateur des choses et des hommes, un bon technicien des « infrastructures », qui doit bien connaître le patrimoine complexe qu'il administre, patrimoine de biens, de services, d'intérêts à conjuguer, d'équilibres à créer, dans des formes évidemment très variables selon les temps et les lieux. En tant que tel, il devra se reconnaître soumis à des valeurs supérieures, jugé par elles, il devra reconnaître que les domaines de l'homme lui échappent, car un Etat laïque, précisément parce qu'il ne peut prétendre assumer la vérité ni séduire l'amour, doit se reconnaître partiel et limité. Il ne peut se proclamer « réaliste », en ce sens que tous les moyens lui seraient permis, car il se sait impuissant à déterminer les véritables fins de l'homme. Il ne peut se vouloir tout-puissant, car sitôt qu'il proclame ou exerce une puissance illimitée, alors nécessairement il assume les valeurs, et le conflit ne peut manquer d'éclater. Il ne peut justifier toute chose par la réussite de son action, car la réussite administrative,

fût-elle marquée par une élévation du niveau de vie et la croissance économique, n'est jamais que très limitée, n'implique jamais une mise en cause des fins dernières, ni des conflits essentiels.

Que l'Etat maintienne un certain ordre, un équilibre entre les pouvoirs, la paix intérieure et extérieure, une certaine justice, mais tout cela de façon pragmatique, toujours renouvelée, remise en question, révisable, et jamais en fonction d'une doctrine éternelle, absolue, dont le réalisme promet à l'homme un bonheur absolu, une transformation de sa condition : de telles prétentions font évidemment que l'Etat cesse d'être laïque, en l'amenant à vouloir exercer *tous* les pouvoirs et à les justifier par la Vérité qu'il détient et qu'il impose. Tel est l'Etat laïque, dans son utilité et dans son humilité de serviteur de Dieu pour le bien des hommes.

le dialogue comme limite de l'état

Mais il n'est pas de la nature de l'Etat de se reconnaître limité, de s'accepter dans cette situation utile mais seconde. Au contraire, et c'est bien la tentation des *exousiai* cherchant toujours à reprendre leur autonomie et leur autorité, sa loi est précisément de croître indéfiniment, de se saisir de tout ce qu'il peut, de se faire adorer. Il faut qu'il rencontre une limite, qui n'est pas dans sa nature, mais qui lui soit extérieure.

Nous ne présenterons pas une analyse sociologique de ces limites possibles, mais nous rappellerons l'une d'elles. Il s'agit précisément de l'Eglise. Nous disions plus haut que la séparation de l'Eglise et de l'Etat ne pouvait pas se traduire par une simple ignorance, une absence réciproque. Il n'est pas davantage question d'une collaboration, telle qu'elle fut esquissée sous toutes les formes possibles depuis Constantin. Employant un mot à la mode, je parlerai de dialogue. Je crois, en effet, que ce terme est le plus exact pour qualifier la relation dont il s'agit. C'est le dialogue avec le souverain qui est le devoir de l'Eglise et la première limite de l'Etat. Il faut que l'Etat rencontre en face de lui quelqu'un qui soit autre que lui, mais parle avec une autorité valable, qui use d'autres moyens et qui dise autre chose que lui. En effet, si les chrétiens se bornent à dire la même chose que l'Etat, cela ne sert strictement à rien : ils ne lui apportent en fait aucune contribution positive, tout en prétendant l'appuyer. Par exemple, un Etat qui sacrifie tout pour le développement technique ou la croissance économique, si les chrétiens se bornent à

applaudir, ne peut, quel que soit le régime, que partir de là pour devenir une puissance démoniaque de séduction.

Bien entendu, lorsque je dis « autre chose », cela ne signifie pas du tout le contraire. Je n'ai jamais voulu dire que, dans ce dialogue, le chrétien doive dire *le contraire* de l'Etat. Ce serait une dispute et non plus un dialogue ! Je dis vraiment « *autre chose* », c'est-à-dire une parole qui attire l'attention sur d'autres domaines, qui se fonde ailleurs, qui apporte une autre dimension, qui donne un autre sens, qui précisément fasse sentir au pouvoir tout ce qui lui échappe, mais le transmette positivement. Pour cela, il faut, au premier chef, que le dialogue *puisse* être engagé, et qu'il le soit. Il faut donc que l'Etat se reconnaisse autre que l'Eglise, qu'il soit vraiment un Etat laïque. Il faut qu'il supporte en face de lui quelqu'un qui soit autre que lui, qu'il supporte d'entendre autre chose que l'écho de ses propres paroles, qu'il tolère une véritable conversation à partir de positions véritablement différentes. Quant à l'autre partenaire, le chrétien ou l'Eglise, il faut évidemment qu'il ait *quelque chose* à dire ! Quelque chose qui ne soit ni de l'ordre de la logomachie morale, dogmatique ou religieuse (de laquelle relèvent la plupart de nos vœux et motions), ni un jugement théorique et abstrait, provenant de positions métaphysiques ou bien se prenant pour un jugement de Dieu, mais sans tenir aucun compte de la réalité vivante dans laquelle l'Etat, lui, a à se débrouiller pour remplir sa mission. Il faut de plus que cette parole de l'Eglise ne soit pas une simple bénédiction de l'œuvre de l'Etat, parfaitement superfétatoire, ni qu'elle s'adresse aux hommes en adoptant son point de vue. Il faut donc qu'elle se situe sur le terrain et parle le langage de l'Etat : l'Eglise ne doit pas dans ce dialogue imposer *son langage,* parce qu'elle est là pour représenter la vérité de Dieu, et celle-ci est amour. Quel que soit son partenaire, le chrétien ou l'Eglise doit savoir que rien ne se communique, rien ne se dit, si le premier mouvement n'est pas celui de l'amour.

Ainsi lorsque l'Etat ne supporte de rien entendre, lorsque l'Eglise n'a, de son fond, rien à dire, il n'y a pas de dialogue.

l'avertissement au peuple

Ce dialogue, d'autre part, n'est pas une relation de conflit ni de collaboration : c'est une relation de tension, parce que les deux partenaires sont vraiment autres : l'Etat *agit*, l'Eglise *parle* (lorsque

je dis que l'Eglise parle, je ne veux pas minimiser son rôle : sa véritable vocation est la Parole, mais une parole au sens plein, total, vécu, et non pas seulement faite de mots). L'Etat agit par l'épée, la force, la violence, l'Eglise parle l'Amour et la Justice. Comprenons bien que c'est cette tension-là qui peut être véritablement dialectique et qui sera une source féconde de l'action politique elle-même. Il n'y a pas de véritable vie politique en dehors de cette tension-là, car c'est elle qui peut préserver l'Etat de la fermeture sur lui-même. De plus, l'Eglise, sachant que son ministère est la Parole, doit parler en affirmant (ce que beaucoup de chrétiens supportent mal aujourd'hui sous prétexte d'humilité, et qu'ils appellent orgueil, outrecuidance...) qu'elle seule a reçu révélation de la vérité. Le chrétien ne devrait avoir ni fausse honte, ni mauvaise conscience, ni humilité mensongère, d'affirmer devant le monde et l'Etat que la seule Vérité est celle qui est révélée en Jésus-Christ. Bien entendu, cette vérité n'est ni la propriété, ni l'œuvre, ni l'avantage du chrétien ; personnellement, celui-ci n'a pas plus d'importance que le facteur qui vient apporter une lettre de la plus haute valeur. Mais cette lettre est là et elle a une valeur *absolue*. Lorsque l'Eglise hésite à affirmer cette vérité exclusive, alors elle perd son rôle et ne sert plus à personne.

C'est de ce dialogue que nous parlent de nombreux textes bibliques, aussi bien Jonas qu'Ezéchiel (33, 1-20), lorsqu'ils nous montrent que l'envoyé de Dieu est chargé d'avertir le peuple, qu'il est fait sentinelle pour le peuple (dans un cas pour Ninive, dans l'autre pour Israël). Faisons ici attention : l'avertissement adressé au peuple ne sort pas du dialogue avec le pouvoir. Déjà Jonas nous montre que le roi de Ninive est atteint par ce qui est dit à son peuple. Cela devrait être encore beaucoup plus vrai aujourd'hui, où le peuple est qualifié de Souverain. Le texte d'Ezéchiel nous rappelle que l'envoyé de Dieu (disons, pour nous, le chrétien ou l'Eglise) est responsable de l'avertissement. Mais celui-ci n'a-t-il qu'un contenu moral ou spirituel ? est-ce en fonction d'une mauvaise conduite morale que le chrétien doit parler ? En fait, il s'agit d'un peuple qui appartient à Dieu (ce qui est aujourd'hui la situation de tout peuple, sous la seigneurie de Jésus-Christ) et qui ne veut pas le reconnaître. Or cela s'insère dans un contexte historique et nécessairement politique (par exemple, v. 2 : « lorsque je fais venir l'épée sur le pays »). Ce texte d'Ezéchiel nous rappelle que tout acte politique comporte

son jugement spirituel, mais celui-ci n'est prononcé qu'en fonction de ce que l'Eglise-sentinelle entend de Dieu (v. 7). Ce n'est donc pas une opinion humaine qu'elle doit dire, en fonction et par rapport à un événement singulier, d'une façon occasionnelle, et parce qu'elle est elle-même secouée par une crise, une guerre...

Il est grave de constater l'inquiétude de l'Eglise lorsqu'on traverse une période politiquement troublée, et sa quiétude lorsque le « bonheur » règne. Lorsqu'elle parle ainsi, c'est bien souvent en fonction de ses idées et de sentiments humains, et non en fonction de la Parole révélée de Vérité : donc, l'Eglise a à prendre l'initiative du dialogue, et non pas à attendre que les événements la contraignent à parler, car alors elle parlera au hasard. Le chrétien est appelé à discerner les signes, au-delà de ce que les autres voient. Il peut être capable d'annoncer le désastre en pleine sécurité, et *vice versa* : l'exemple des prophètes est constant. Le chrétien est appelé à reconnaître le sens de ces événements que l'homme vit à ras de terre, sens qui est à la fois politique et spirituel. Bien entendu, ce faisant, il prend un risque, ne serait-ce que celui du ridicule de Jonas qui a annoncé la chute de Ninive, et rien ne s'est passé.

à la mesure de la parole de dieu

Ce dialogue qui comporte l'avertissement peut aussi bien tourner à l'approbation de l'œuvre de l'Etat qu'à l'attaque directe lorsque celui-ci se fait Dieu. Mais se faire Dieu aujourd'hui, ce n'est plus la même chose qu'autrefois, c'est formuler une idéologie que tout citoyen doit croire, c'est chercher à exercer une puissance absolue, ou bien c'est utiliser les moyens de séduction psychologiques. Or, un Etat démocratique ou populaire peut entrer dans l'une ou l'autre de ces voies aussi bien qu'un Etat personnel et dictatorial. C'est pourquoi aujourd'hui plus que jamais, pour le chrétien, la forme constitutionnelle de l'Etat a très peu d'importance. Mais cette indifférence à l'égard de la forme n'implique nullement une indifférence politique, au contraire. Cette vigilance doit seulement s'exercer au niveau le plus fondamental, et impliquer un engagement où l'Eglise prend l'initiative, peut-être celle du combat et de l'opposition. Ainsi, ce que nous appelons dialogue avec le Souverain est beaucoup plus vaste que la participation à des élections ou à un parti, plus permanent qu'un vote de motion de Synode. Il implique un mouvement dialectique de « dégagement-engagement » où l'Eglise se révèle comme

puissance autonome par rapport au monde. Ce dialogue avec le Souverain suppose que l'Eglise soit véritablement le représentant du Tout-Autre et, par conséquent, qu'elle ne se laisse pas politiser, qu'elle ne se borne pas à choisir simplement l'une ou l'autre des éventualités que la politique réaliste propose, qu'elle juge l'événement à la mesure de la Parole de Dieu et non des opinions moyennes des fidèles. Elle remplit dès lors une tâche que personne d'autre ne peut remplir dans le monde politique, une tâche non pas de choix, mais d'éclairement : elle doit être le « signifiant » dans le jeu des signes ; le « révélateur » dans l'ombre des images.

exigence et témoignage de l'église

C'est ainsi, me semble-t-il, selon l'Ecriture que s'exprime pour notre temps le double devoir, très clair et permanent, d'obéissance et de résistance. Tous deux conjoints et non contradictoires. Mais il nous faut à ce sujet encore apporter deux précisions. Nous disions plus haut que l'Eglise n'a pas à présenter au pouvoir des exigences pour lui incompréhensibles et inapplicables. En réalité, c'est sur le terrain même des valeurs que la société s'est choisies, qu'elle reconnaît et accepte, que l'Eglise doit se placer pour demander au pouvoir de respecter ces valeurs mêmes : non pas qu'elles soient chrétiennes ou correspondent aux données d'une éthique chrétienne, mais elles sont la condition, à la fois d'une possibilité d'ordre, d'une possibilité de civilisation et, de ce fait, d'une possibilité de proclamation de l'Evangile. L'Eglise doit prendre absolument au sérieux la parole du pouvoir ou l'expression des courants de la société. Si l'Etat déclare qu'il veut à tout prix la paix, par exemple, alors l'Eglise, au lieu de se tourner vers les autres nations pour leur dire : « Voyez comme notre Etat est admirable, c'est vous les fauteurs de guerre », doit se tourner vers son Etat et lui dire : « Dans ces conditions, supprimez l'armée, les dépenses militaires et la propagande contre les autres... ». Cette exigence envers l'Etat, en se plaçant sur son terrain même, est l'expression du sérieux avec lequel l'Eglise écoute l'Etat, et l'incarnation de l'engagement authentique, mais non passionnellement politisé.

Enfin, la dernière remarque sera le rappel de ce que j'écrivais dans *Présence au monde moderne,* au sujet du caractère révolutionnaire de l'attitude de l'Eglise. Dans la mesure où tout ce que nous vivons comme chrétiens est placé dans la lumière des « derniers événements », conditionné par la venue du Christ glorieux, exprimé

dans l'attente impatiente de la Gloire, alors forcément l'Eglise doit avoir une attitude révolutionnaire. Ici je me sépare de Cullmann pour qui « l'attente chrétienne de la fin n'est pas celle d'une révolution engagée par des hommes pour renverser le schéma du monde présent et renverser l'Etat ». Certes, il a raison si l'on vise par là une révolution cherchant à établir le Royaume. Mais le double fait que l'organisation politique paraît très relative et que l'attente du Royaume inspire nos actes dans le présent, conduit à une exigence toujours renouvelée, à une insatisfaction jamais apaisée quant à la justice, l'ordre, la paix, la vérité, — donc à une poussée révolutionnaire qui doit prendre appui sur chaque « progrès » politique ou social réalisé, et chercher à passer au-delà, au nom des hommes. L'attente du Royaume n'est pas une passivité envers le présent, ni une remise entre les mains de l'Etat de la gestion de ce monde, mais une exigence au nom de ce Royaume qui vient (et non pas *pour* le faire venir ou le préparer) de l'absolu de l'amour de Dieu, que nous avons à inscrire dans des signes humbles et discrets. Parmi ces signes, les réformes effectuées par le pouvoir peuvent avoir leur place. C'est pourquoi l'Eglise, au lieu d'être conformiste, ne peut être qu'exigence, rappel toujours renouvelé, sentinelle qui jette son appel au pouvoir, et l'avertit, en même temps, de sa vocation *hic et nunc* et de l'Evénement qui vient.

jacques ellul

de la séparation à la convocation

éléments pour une lecture théologique

Tenter un éclairage théologique des relations entre Eglises et Etat, c'est poser la question de la double appartenance des chrétiens au monde de l'histoire et au Royaume de Dieu. L'Eglise a longtemps vécu cette relation sur le mode de la résistance à ce qui semblait dissoudre le spirituel dans le culturel et le politique. Une autre tâche s'est dessinée pour elle : affirmer un pouvoir moral face au pouvoir politique et contribuer à la moralisation de la société. Le dialogue entre les deux instances est aujourd'hui facilité par une commune référence aux droits de l'homme et l'échange de diverses valeurs. La séparation peut alors devenir une tension fructueuse.

La question posée à Jésus de savoir comment considérer « l'impôt à César » (Mc 12, 13-17) comportait, outre le piège de la reconnaissance de l'occupant romain, une difficile interrogation sur les fondements et les limites de l'autorité. Dans un contexte historique où le politique trouve son inspiration et sa légitimation dans le religieux, la différenciation opérée par l'évangéliste ne saurait justifier la séparation moderne de l'Eglise et de l'Etat. Elle vise à étayer une distinction des prérogatives et des fonctions dans le champ des relations et des institutions publiques, au sein duquel un mode de régulation s'impose entre le pouvoir de l'homme sur l'homme et le pouvoir de Dieu dans l'histoire du monde. En d'autres termes, le système théocratique doit maintenir une délimitation interne des registres, signe d'un espace maintenu entre l'homme et Dieu, afin que l'homme ne puisse pas prendre la place de Dieu et que Dieu ne soit pas réduit au jeu de la concurrence des pouvoirs. La nuance nous apparaîtra subtile, à nous qui évoluons, fin XXe siècle, dans une séparation consacrée entre les instances et entre les rôles. Il demeure que cette distinction s'offre comme une constante de l'enseignement néotestamentaire qui peut encore offrir un éclairage théologique sur les rapports entre Eglise et Etat.

« Sais-tu que j'ai le pouvoir de te relâcher et le pouvoir de te condamner ?
— Tu n'aurais aucun pouvoir si tu ne l'avais reçu d'en-haut ! » (Jn 19, 10-11).

Réplique déterminante pour provoquer une « lecture chrétienne » des pouvoirs, mais particulièrement inactuelle en régime de modernité où l'« En-haut » a, semble-t-il, été disqualifié au bénéfice de la réciprocité contractuelle entre citoyens, voire entre pays. Gardons-nous, cependant, d'accuser trop vite les oppositions historiques et les représentations symboliques. Non seulement la sécularisation du pouvoir politique n'implique jamais l'exclusion totale et définitive du religieux (on se souvient de la référence parfois exacerbée des révolutionnaires français à la divinité ou à l'« Etre suprême »), mais il apparaît qu'un appel réciproque entre l'autorité de l'Etat et celle des Eglises se poursuit et contribue à une *con-vocation significative,* qu'il s'agisse du droit, de l'ordre éthique ou du bien des personnes. Ces divers points de rencontre entre Eglises et Etats constituent autant de questions théologiques, que nous évoquons ici afin de les mettre en perspective historique.

I

de la résistance à la laïcité

Il faut se méfier des illusions d'optique. Si la laïcité, comme fondement et raison du politique, apparaît, dans la France des années 1980, une donnée historique et éthique déterminante, c'est un lieu commun de rappeler qu'elle fut, hier encore, le point de cristallisation de la résistance catholique contre l'Etat. Exprimée en termes théologiques, cette résistance, par laquelle l'Eglise semble vouloir dire qu'elle aussi a vocation à exercer un certain pouvoir dans la société et dans l'histoire, nous confronte d'emblée au « mystère » de l'Eglise, forme historique d'une affirmation croyante qui transcende l'histoire. Autrement dit, la résistance dont nous parlons et qui caractérisa l'attitude première de l'Eglise catholique à l'égard de l'Etat moderne, concerne le rapport que les croyants entretiennent avec cette double appartenance, voire avec cette implication contradictoire : *le monde de l'histoire humaine* et *le Royaume de Dieu.* Comment ne pas ressentir une désappropriation de sa conviction intime et de son identité propre, lorsque ce qui, jusque là, devait exprimer la tradition et la connaissance d'un Dieu « maître de la vie et de l'histoire » se dit désormais en termes de valeurs et de droit, dans le langage d'une culture et d'un siècle, d'un peuple traçant sa propre histoire ? Le sentiment de la *perte de soi* accompagne et amplifie cette découverte d'une

transcription dans le « sens commun » (laïcisation) et dans « le siècle » (sécularisation), de ce qui était censé appartenir en propre aux institutions ecclésiales, à leur hiérarchie et à leurs fidèles. Résister à la laïcité, c'est donc, dans un premier temps, vouloir sauvegarder la spécificité d'une appartenance et d'une inspiration, tout autant que refuser la dissolution dans le culturel de ce qui relève, plus ou moins confusément, du spirituel. Sauf nouvelle considération de la transcendance et de la spiritualité, la résistance se poursuivra, car elle réclame la manifestation religieuse et le regard de l'Eglise sur les institutions temporelles : c'est-à-dire le maintien d'une *continuité* des domaines. Tout peut paraître définitivement maîtrisé par les ecclésiologies contemporaines. Le théologien restera pourtant en éveil : il s'intéressera, dans une lecture critique des événements et des croyances, à la gestion de cette tension inhérente à tout engagement de croyants dans l'histoire, la tension entre la considération du « temporel » et la « lecture spirituelle » de l'action.

Faut-il y voir l'effet d'une fatigue des idéologies, qui portent toujours en elles la nostalgie d'une continuité systématique entre le politique, le culturel et l'échange inter-humain ? Il s'avère que notre fin de siècle devient le théâtre d'une nouvelle donne en matière de sollicitation du religieux dans le politique. Les mouvements « intégristes », plus amples qu'une simple réaction au sein d'une confession particulière qui aurait succombé à la reconnaissance de la laïcité, sont une illustration de la dialectique non résolue entre l'insertion historico-politique de la croyance (ce que rend, pour une part, le concept théologique d'*incarnation*) et la volonté d'affirmer, dans la confession de foi elle-même, l'appartenance à un ordre supra-historique (ce que porte l'ambivalence jamais dépassée de l'expression « Royaume de Dieu »). L'ordre que réclame la sensibilité intégriste doit exprimer *immédiatement* le Royaume en forme de système politico-religieux, refusant par là toute laïcité, considérée comme perverse, et identifiant par contre-coup ce Royaume à une forme politique historiquement déterminée.

II

la moralisation comme nouvelle tâche de l'église

Dès lors que l'Etat s'était émancipé de toute tutelle directe de l'Eglise catholique, l'affirmation de son autorité se devait de passer par la prise en charge des services et des rôles sociaux qui relevaient jusque là des « œuvres » de l'Eglise. Après le temps de la confiscation révolutionnaire et celui de la restauration, la résistance de l'Eglise laisse le pas, pour les tâches hospitalières comme dans l'œuvre éducative, à une coexistence, puis à une complémentarité des institutions, elle-même garantie par l'esprit de la laïcité. La spécificité de l'« œuvre » et, à travers elle, de l'autorité de l'Eglise, s'est dite progressivement en termes d'émancipation et de promotion des personnes. A partir de Léon XIII, on peut parler d'une recherche de moralisation des activités humaines et des individus. Entendons par là qu'il s'agit moins d'une concurrence avec les instances et les prérogatives de l'Etat, que d'une volonté de les lire, c'est-à-dire de les évaluer, à la lumière de la tradition chrétienne et de ses valeurs morales. Tout le travail d'élaboration d'une doctrine *sociale,* au sein d'une Eglise découvrant la révolution industrielle, visait à situer les fidèles, comme les pasteurs, dans une nouvelle attitude : susciter et défendre les moyens d'une éducation de tout homme, ouvrier comme patron, à la justice sociale, premier pas de sa vocation à connaître la vérité.

Si nous soulignons l'importance accordée par l'Eglise à l'œuvre de moralisation du siècle, c'est qu'elle paraît révélatrice d'une nouvelle compréhension de son rôle dans l'histoire contemporaine. L'absence de « pouvoir temporel » et institutionnel et la fin de toute alliance stratégique ou symbolique entre Etats et Eglise, dans les démocraties occidentales du moins, permettent à l'Eglise de redéployer un « pouvoir spirituel » par la médiation de la morale. Autrement dit, l'affaiblissement du pouvoir politique de l'Eglise renforce son pouvoir moral. Or, ce pouvoir essentiellement moral est celui que l'Etat moderne ne peut, semble-t-il, assumer à lui seul, contraint qu'il est de gérer et de légiférer en respectant le consensus toujours fragile de la démocratie. On peut ainsi soutenir que la séparation des autorités et des registres aura eu pour conséquence la moralisation du religieux et le renforcement juridique du politique. Une chose, en tout cas, paraît claire : le primat donné par l'Eglise à cette tâche de morali-

sation des actions et des institutions débouche sur un rôle qui relève à la fois de sa *fonction prophétique* et de sa *mission apostolique,* à l'instar de la communauté des commencements. Ce rôle est parfaitement défini dans une argumentation centrale de l'encyclique *Pacem in terris* de Jean XXIII (1963), dont nous reprenons ici les éléments constitutifs des paragraphes 39 à 45 :

— *nommer* les traits caractéristiques de notre époque : la promotion économique et sociale ainsi que la revendication de droits économiques et sociaux (§ 40) ; la revendication de la femme d'être traitée comme une personne (§ 41) ; la reconnaissance de la souveraineté et de la dignité de tous les peuples (§ 42);

— *reconnaître* la propagation de l'idée d'égalité naturelle entre tous les hommes (§ 44) ;

— *considérer* la progression de la conscience des droits comme expression de la dignité humaine et celle de la conscience des devoirs comme obligation de respecter les droits (*id.*) ;

— *soutenir* que l'expression de la vie collective en termes de droits et de devoirs ouvre les hommes aux valeurs spirituelles et, par-delà cet ordre moral, à la connaissance du « Dieu véritable, transcendant et personnel » (§ 45).

On aura noté la place centrale conférée au droit ainsi que l'appel à considérer le droit. Mais l'œuvre de *moralisation* de l'homme s'ouvre sur la perspective de sa *divinisation* : perspective « déjà donnée » en Christ et « toujours à venir », qui qualifie l'attention des croyants aux signes comme aux appels du temps présent. Cette référence reste à nos yeux décisive dans l'évolution contemporaine des rapports entre l'Eglise et les pouvoirs. Nous comprenons que se joue désormais une implication nouvelle, en laquelle la parole de l'Eglise peut intéresser mais aussi interroger le législateur. Certes, nous sentons la dérive possible et la différenciation par trop marquée qui s'ensuivrait : à l'Eglise la pensée morale, à l'Etat la décision politique et le droit. Ce dualisme aboutirait, si nous n'y prenons garde, à une nouvelle confiscation de la tension bénéfique entre la morale et le droit. Il renverrait les uns à la divinisation promise et les autres à la tâche de la loi. Seule la référence désormais commune aux droits de l'homme, revendiqués par l'Etat démocratique et intégrés par le magistère de l'Eglise — après un siècle et demi de refus, refus lui-même dépassé grâce à la place conférée à la moralisation —, pourra prévenir

la fermeture de cette confrontation, car c'est bien désormais du même homme que nous parlons, entre Eglises et Etat : l'homme de l'égalité, du droit et de la dignité. « La dignité de la personne humaine est, en notre temps, l'objet d'une conscience toujours plus vive ; toujours plus nombreux sont ceux qui revendiquent pour l'homme la possibilité d'agir en vertu de ses propres options et en toute libre responsabilité ; non pas sous la pression d'une contrainte, mais guidé par la conscience de son devoir » (Déclaration sur la liberté religieuse, *Dignitatis humanæ,* 1).

III

un singulier entrecroisement des discours

Faut-il interpréter la parenté flagrante entre les discours contemporains de l'autorité politique et ceux de l'autorité religieuse par cette commune référence aux droits de l'homme ? Rarement sans doute les hommes politiques n'en ont autant appelé à la *fraternité* pour fonder leurs intentions comme leurs programmes. Dans le même temps, l'Eglise catholique n'a jamais autant traduit l'exigence chrétienne en termes de *solidarité* et de *droits* (cf. l'encyclique *Sollicitudo rei socialis* de 1988). Le recours aux thématiques et aux symboliques religieuses (*fraternité, réconciliation*) opéré par le politique ne vise-t-il qu'à supplanter un système idéologique défaillant ? Il est sûr que la démocratie contemporaine a appris, avec Auschwitz et le Goulag, la critique salutaire des messianismes qui annoncent la réalisation de la justice-sur-la-terre. Mais il n'est peut-être pas incongru de suggérer, outre cette première incidence dans le registre de la pensée politique, que l'attitude des Eglises en dialogue avec le siècle et avec les institutions sur le devenir de la dignité humaine, a conféré aux instances ecclésiales, magistérielles et communautaires, une capacité nouvelle de critique et de conseil, de suggestion, voire de création.

Trois exemples, trois signes, de cette « sollicitation » :

— la participation de membres des Eglises à des comités d'éthique, à des commissions concernant les droits de l'homme ou l'éducation, le développement ou la culture, et à des missions préparatoires de négociations ;

— l'étude, et le débat autour, des nouvelles situations de pauvreté et de précarité, requérant les compétences de délégués de l'Etat et des Eglises ;

— les rapports informels entre hommes d'Etat et hommes d'Eglise, à propos de dossiers délicats concernant la paix, le dialogue inter-communautaire ou encore les liens avec des pays en conflits, rapports pouvant se muer, le cas échéant, en médiations effectives.

On perçoit, devant les enjeux esquissés par ces signes, combien serait redoutable l'abandon de cette *con-vocation* contemporaine entre Eglises et Etat. La discrétion qu'avait réclamée, il y a quelques années, un évêque français appelé pour négocier, avec le ministre de l'Intérieur de l'époque, le délicat dossier des droits de la deuxième génération d'immigrés en France, était sans aucun doute plus fidèle à cette considération des pouvoirs et des rôles que certaines déclarations, avec ou sans visage, orchestrées par les médias, sur tous les sujets, au nom de l'inspiration... du moment ; l'attitude discrète avait produit des résultats positifs. Il ne s'agit en aucun cas de prôner un jeu de contre-pouvoirs occulte. Mais la bienheureuse séparation entre Eglise et Etat porte une promesse beaucoup plus grande que le raidissement identitaire d'une partie ou d'une autre. Cette promesse s'exprime par le respect des responsables et des responsabilités (respect qui n'est pas sans rappeler le « principe de subsidiarité » développé par la pensée morale de l'Eglise catholique) et par la qualité d'une parole progressive et dialoguée. C'est, comme disait Jean-Yves Jolif, une « passion pour l'homme » et une espérance en l'autre.

bruno-marie duffé

églises et états : repères bibliographique

Emile POULAT, **Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité,** Paris, Cerf/Cujas, 1988, 441 p., 135 F.

Avec une ébouriffante érudition, ce livre promène le lecteur en tous sens à travers les siècles et même la planète (ainsi un chapitre sur « Dieu dans les constitutions des Etats contemporains »). Il s'agit d'élucider ce qu'on peut entendre par *liberté, liberté religieuse, laïcité, tolérance, droits de l'homme,* etc. Par moments, la course s'arrête et on plonge dans un dossier précis : les déboires de Mère Marie du Sacré Cœur (1856-1901), tentant malgré la hiérarchie de réformer la formation des religieuses enseignantes ; les débats officiels sur l'institution des « sciences religieuses » en France ; les insuffisances de l'équipement intellectuel du clergé au XIXe siècle. La « vieille problématique Eglise-Etat » est jugée dépassée. Ce qui est à penser est le passage d'une *société confessionnelle* à une *société laïque* où l'Eglise et l'Etat inventent une *nouvelle civilité.*

Antoine LION

Roland MINNERATH, **L'Eglise et les Etats concordataires (1846-1981). La souveraineté spirituelle,** Paris, Cerf, 1983.

Cet ouvrage offre au public francophone un vaste aperçu sur la problématique concordataire. Les références sont nombreuses, les notes précises. Le projet de l'auteur est de présenter la doctrine de l'Eglise catholique telle que celle-ci entend la proclamer. Comme le dit Jean Gaudemet dans la préface : « L'un des apports majeurs de l'étude conduite par R. M. est de montrer comment l'Eglise, vue à travers les Concordats récents, plus libre sans doute dans son organisation interne, est aussi plus respectueuse de compétences assumées par les Etats séculiers ».

Alexis PAULY

« De la morale laïque », **Le supplément** 164, avril 1988, Paris, Cerf, 53 F.

Plusieurs fois cité dans le présent cahier, en voici un complément utile. Ce dossier est issu d'un colloque du Centre Thomas More visant à clarifier le concept de laïcité. Claude Langlois montre que la Révolution a provoqué une laïcisation tant de l'Etat que de l'Eglise. Pour Jean-Marie Mayeur, la séparation de l'Eglise et de l'Ecole dans les années 18[…] conduisait forcément vers la séparation d'av[…] l'Etat. Selon Claude Nicolet, « l'idée répub[…]caine » est une notion plus éclairante que [...] laïcité. Jean Morange offre une analyse ju[…]dique de la loi de 1905. Guy Avanzini manifes[…] l'invalidité de la notion de laïcité. L'ensemb[…] est flanqué de contributions de Jean-Ma[…] Aubert, Pierre Colin, René Simon et Em[…] Poulat.

A. [...]

Jacques LAFON, **Les prêtres, les fidèles [...] l'Etat,** Paris, Beauchesne, 1987.

Appuyé sur de nombreuses sources, cet [...]vrage se lit avec intérêt, même par des no[…] spécialistes. Au delà de tous les faits dive[…] comédies, drames ou affaires d'Etat, quelqu[…] lignes de force se dégagent : la sacralisat[…] par l'Etat du principe autoritaire, régissant [...] société du XIXe siècle, et que l'Eglise a po[…] mission de transformer en valeur morale ; [...] lente macération d'une société corsetée p[…] le Code civil, le Concordat, la centralisati[…] administrative, et qui explose dans les anné[…] 80 ; le divorce qui s'est alors installé entre l[…] mondes laïque et religieux, que tout sépa[…] désormais.

A. [...]

L'Eglise et l'Etat en France, Actes du [...] colloque national des juristes catholiques ([…] 14 novembre 1982), Paris, Téqui, 1983.

Ce petit volume a le mérite de présent[…] maintes dimensions des rapports entre Egli[…] et Etat. On y trouve notamment un excelle[…] article de J.-L. Harouel sur le mode de dé[…]gnation des évêques, qui est un condensé [...] travaux dispersés dans plusieurs ouvrages. [...] discours de Jacques Chirac aux congressist[…] constitue une des rares occasions où l'homn[…] politique précise son opinion sur ce[…] question. Dans son ensemble, ce livre reflè[…] les positions des milieux conservateurs [...] la matière.

A. [...]

Carlos de SA REGO, **Une nostalgie de grande[…] Essai sur la France Etat-Nation,** Paris, Rams[…] 1985, 307 p., 185 F.

Trop peu remarqué lors de sa parution, [...] ouvrage de politique internationale est d'u[…]

ırcutante lucidité. Retenons-en ici la partie titulée « Le Pape et les Républiques », qui ;borde d'ailleurs le sujet indiqué par le titre ı livre. Depuis la dernière guerre, l'Etat de 'oit a perdu de sa crédibilité. L'émergence) l'Europe entame plus encore l'autorité des ats concernés. Dans le vide de ce scepti-sme, un pape « millénariste » réinvente les ›ies de l'autorité spirituelle dans le domaine ›litique. Son affirmation de la valeur trans-ındante de la personne pose des limites au ›uvoir des Etats démocratiques et offre en ême temps un socle chrétien à une Europe ıcore incertaine. A la vieille question « *Quis ıstodiet custodem* ? » (Qui gardera le gar-en ?), l'Eglise répond aujourd'hui : « *Roma* » !

A. L.

ancis MESSNER, **Le financement des Eglises,** rasbourg, Cerdic Publications, 1983.

la France connaît la séparation de l'Eglise de l'Etat depuis 1905, les départements du ıin et de la Moselle vivent toujours sous le gime, certes modifié et adapté, du Concordat : Bonaparte et de la législation annexe. Dans ›t ouvrage, qui est le condensé d'une thèse : doctorat sur *Argent, propriété et religion,* ı trouve de nombreux détails techniques, ›tamment sur les églises et les presbytères. auteur aide à découvrir et à comprendre ›rigine de diverses dispositions qui régissent ıcore les rapports entre les Eglises et l'Etat. ıant à l'aspect financier qui est l'objet même : ce travail, il permet souvent de révéler la :rité de situations complexes ou obscures.

A. P.

ıan MOUSSÉ, Jérôme RÉGNIER, **Citoyens et ırétiens dans la vie publique,** Paris, Cerf, 88, 157 p., 84 F.

›ur un large public, dans une perspective de éologie catholique, un survol rapide des ıestions que pose la double référence des oyants à leur foi et à un système politique. ıelques dossiers sont ouverts : les décla-tions épiscopales sur les armes nucléaires, tamment celle des Etats-Unis qui, mieux éparée, eut plus d'impact que les documents mains ; la question scolaire en France ; les lations de l'Eglise et des Etats en Amérique tine ; les positions de Vatican II. La « sépa-tion » apparaît impossible, car Eglise et Etat t des responsabilités dans les mêmes do-ıines. Une réflexion sur leurs pouvoirs res-pectifs peut éclairer un débat qui ne sera jamais clos.

A. L.

Léo HAMON (éd.), **Du jansénisme à la laïcité. Le jansénisme et les origines de la déchristianisation** (Les entretiens d'Auxerre), Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 1987, 246 p., 140 F.

Si on laisse s'égarer un ouvrage d'érudition dans cette courte bibliographie, cela est dû à sa haute qualité. Ce volume traite le sujet annoncé pour le seul département de l'Yonne (à l'exception d'une excellente contribution de Pierre Lévêque : « Vigne, religion et politique en France aux XIX[e] et XX[e] siècles »). L'Yonne, « refuge » des jansénistes au XVIII[e] siècle, notamment du fait du long épiscopat de Mgr de Caylus, dernier évêque janséniste, offre un bon terrain pour vérifier une hypothèse : par ses exigences élevées envers les fidèles, le jansénisme a contribué, malgré lui, à la déchristianisation. Son gallicanisme fut source d'un anticléricalisme qui se mua plus tard en laïcité agressive. Ainsi, chez Paul Bert, enfant d'Auxerre. On plonge ainsi dans des racines chrétiennes oubliées de l'antagonisme entre Etat et Eglise.

A. L.

Mohammed ARKOUN, Henri SANSON, **Religion et laïcité, une approche « laïque » de l'Islam,** L'Arbresle, Centre Thomas More, 1989, 71 p., 45 F.

Déplacer la question hors du champ chrétien la renouvelle. Henri Sanson traite de l'Algérie, « société confessionnelle et pourtant laïque ». En perspective occidentale, les termes sont incompatibles. Ici, si l'Islam règne, l'Etat gouverne. Les institutions et le cadre de vie sont régis par la religion, mais les laïcs qui orientent la société sont laissés à eux-mêmes pour tout ce qui n'est pas réglé par la loi coranique. A l'intérieur du cadre du commandé et du défendu, le domaine du permis est celui de la « raison laïque islamique ». Quant à Mohammed Arkoun, il voit dans la laïcité, d'abord, une position épistémologique : non cette indifférence intellectuelle à l'égard des religions, ce qu'elle a trop été en France, mais au contraire une aptitude à saisir la dimension religieuse de l'homme et des sociétés. Elle s'offre alors comme une voie de rencontre entre musulmans et chrétiens.

A. L.

Pierre VALLIN, **L'histoire politique des chrétiens**, Paris, Nouvelle Cité, 1988, 184 p.

Cet ouvrage alerte livre en condensé une histoire pleine d'incitations à repenser les rapports croisés entre Eglise et Etat, foi et société. Les chrétiens, à la fois intégrés et marginaux à la cité, en épousent et en repoussent les structures, dès l'Antiquité. L'Eglise est tour à tour alliée et adversaire d'une société plus ou moins civile, de ses idéologies et régimes successifs. Relevons l'intérêt de quelques chapitres parmi d'autres : « l'Etat confessionnel moderne » avec sa sacralisation du séculier et sa sécularisation du sacré, en un équilibre instable mais tenace ; « l'expérience américaine, une nouveauté chrétienne » se fonde sur la rupture entre les deux domaines et sur le pluralisme démocratique, autorisant et suscitant nombre d'associations, de partis, de dénominations, dont aucun ne peut revendiquer le pouvoir ; sa contrepartie européenne est « l'expérience du mouvement ouvrier » qui, une fois libéré de ses pesanteurs idéologiques, prend la relève d'un politique dévalorisé, également aux yeux des Eglises, pour une coexistence sociale, en lieu et place d'une ancienne et inutile rivalité. Dans une conjoncture où le syndicalisme joue le rôle que le politique joue en Amérique, le christianisme peut retrouver sa double fonction antique d'intégration sociale et de contestation de la société. Mais de cela, il n'y a pas une seule figure : le pluralisme a droit de cité aussi dans l'Eglise, dans les Eglises.

Alain BLANCY

Jean BAUBÉROT, **Histoire du protestantism**
(Que sais-je ?), Paris, PUF, 1987, 120 p.

Jean BAUBÉROT, Jean-Paul WILLAIME, **Le pr testantisme** (Le monde de...), Paris, Ed. M 1987, 207 p.

Ces deux ouvrages de dimension modest apprennent beaucoup sur le ou plutôt sur le protestantismes : dénominations, thèmes, lieu d'implantation, par le sociologue J.-P. Willaim chronologie et grands courants, de la Réform au pasteur Boegner, par l'historien J. Baubéro On retiendra une remarque pertinente en so actualité à l'article « politique » de l'encycl pédie de poche : « On peut se demander les protestants ne sont pas surtout partisar d'un libéralisme socialisant : un libéralism parce qu'il garantit la liberté et la re ponsabilité individuelles chères aux prote tants ; socialisant parce que les protestan convaincus restent préoccupés par la justic sociale et le problème des inégalités écon miques » (p. 150). Sans réduire la professio de foi protestante à une culture, même pol tique, on soulignera le défi que lui pose modernité (ainsi d'ailleurs qu'au monde cath lique) et que J. Baubérot résume en ce termes : « Quelles réponses apporter à l'agno ticisme social implicite véhiculé par la form de rationalité propre à la société industrielle ? (p. 120).

André LAUDOUZ

LE SACRÉ : INTOUCHABLE OU INÉPUISABLE ?

à propos de "la dernière tentation du christ"

n ne peut, même après coup et avec le recul, ssocier le contenu du film du bruit fait à n propos. Du fait de cet amalgame, se sont sées au moins les quatre questions sui- ntes :

Peut-on porter un jugement sur des images l'on n'a pas vues ?

ı ce temps où l'emprise des images constitue ı repère culturel si dominant, juger sans oir vu, n'est-ce pas se déjuger, à plus forte ison si l'on cherche à émettre un jugement ii fasse autorité ? Davantage encore, si on it l'aveu d'avoir jugé inutile de voir avant juger. Car il y a un langage et une logique s images, tant d'une seule image (photo- aphie) que d'une séquence structurée images (film). On ne peut les évaluer qu'à ois conditions : si on les a ressenties, rouvées en soi, si est prise en compte ur logique propre qui n'est pas celle des ées, si on s'est confronté à d'autres spec- teurs ; plus que toute autre approche du réel, réaction à des images est subjective.

plier à ces règles de l'épistémologie am- ante, qui ne relève pas seulement d'une mple mode, n'est-ce pas une marque de spect en un domaine où justement il sera aucoup fait appel au respect ? Du fait de xemple venu d'en haut (la hiérarchie catho- que), les groupes menaçants ou seulement solés qui ont manifesté dans les rues ne sont-ils pas crus justifiés de s'en tenir, x aussi, à un rejet préalable ? Alors qu'une mple confrontation à la chose produite, au oins de la part de quelques-uns de leurs légués, aurait peut-être suffi à dégonfler les udruches et porté à parler plutôt qu'à crier. moins que la seule idée que ce film ait été trepris suffise, *a priori*, à le condamner sans pel ?

2. *Est-on fondé à ressentir le contenu du film comme un outrage à la personne du Christ ?*

En deçà de « blasphème », ont surtout été utilisés les mots de « sacré » et de « respect ». Mots pleins d'ambiguïtés, de chausse-trapes. Avec d'autres termes plus modestes et moins trompeurs, ne peut-on dire que Scorsese, dans son film, est finalement *honnête*, en un double sens ? C'est ce que je plaiderai, sans enthousiasme pour autant.

Honnête, d'abord, au sens de sincèrement attaché à son sujet, soucieux de le traiter avec rigueur, en se gardant de racolage commercial. Scorsese arrive à faire passer sa fascination pour la personne de Jésus, même quand, pour les besoins de sa thèse, il entreprend de la banaliser. Il ne triche pas avec la question de Kazantzaki sur la cohérence de la personnalité de Jésus, aux prises avec une mission qui le dépasse. Mais s'il est honnête avec son sujet — son Sujet —, est-il pour autant convaincant ?

Dira-t-on qu'il a plutôt échoué ou plutôt réussi à suggérer avec justesse le point d'articulation entre les deux origines de Jésus ? Car, plus encore que le tiraillement entre chair et esprit inscrit en exergue du film comme étant la question essentielle de Kazantzaki et qui pourrait induire en erreur sur le véritable enjeu, c'est la question de la double origine de Jésus qui constitue, à mon sens, la dramatisation centrale du film : ne demeurer qu'un homme parmi les hommes, ou accepter cet « ailleurs » avec lequel Jésus se débat et finalement fera corps, pour une destinée unique sans aucun précédent ? Face à cet enjeu combien délicat, je ressens plutôt la tentative du film comme un échec.

Cet échec ne tient pas au bonheur très inégal des images. Le film en comporte de très belles, mais tout a été dit sur l'excès d'hémoglobine et sur le fréquent mauvais goût autour de

scènes qui sont parmi les plus signifiantes des évangiles. Grande est notre déception, parce qu'on attend des images d'un film qu'elles suggèrent seulement, qu'elles portent à rêver ou à faire silence, plutôt que de viser à démontrer ou à convaincre (comme on est loin de Bresson !).

L'échec ne tient pas non plus à l'option de Kazantzaki et de Scorsese sur la nature des tentations de Jésus. C'est pourtant là que l'imagination de l'artiste s'est le plus donné libre cours. A la triple tentation bien connue (bien comprise pour autant ?), pressant Jésus de s'imposer aux foules et de les séduire, Scorsese en ajoute une (faut-il dire une tentation « par le bas » ?) : celle de se réduire à la foule et à la condition commune, de se soustraire à la spécificité de sa mission, de sombrer dans l'impuissance. On voit Jésus dire et plaider sa propre peur, chercher à banaliser à tout prix un destin qu'il refuserait comme destin d'exception, pactiser avec l'éloquence doctrinaire et hargneuse d'un discours révolutionnaire. On le voit tenté de fonder lui aussi un couple, avec ce que cela implique normalement de sexualité, de famille, d'environnement chaud et limitatif. Cette tentation-ci n'est peut-être ni plus ni moins ruineuse que l'autre pour le vrai sens de sa mission, mais l'autre, plus classique et plus mystérieuse, n'est-elle pas, du coup, mise en valeur ? La tentation par le bas doit davantage à l'imagination de l'artiste qu'à la littéralité des textes fondateurs (Jésus pourtant a prié « pour que ce calice s'éloigne » de lui) : est-elle pour autant inimaginable ? faut-il la désavouer foncièrement, même au titre de tentation à laquelle, pas plus qu'à la première, il ne se serait le moins du monde prêté ? n'aurait-elle rien à nous suggérer sur le mystère de la liberté de Jésus, de sa sainteté exemplaire ? Je n'oserais l'assurer.

La raison principale pour résister à la façon de voir de Scorsese me semble se situer ailleurs. Autant, par moments, il réussit à camper un Jésus humainement attachant, fragile, vulnérable, très — trop — dépendant de ses proches (d'un Judas haut en couleur, d'un Pierre plus vrai que nature...), autant on est peu convaincu par la manière dont la Parole agit en lui. Elle le surplombe, elle lui tombe dessus, « ça parle » derrière lui, « des voix » le poursuivent et le harcèlent. Il supplie qu'on l'aide à les déchiffrer, comme s'il s'agissait d'un destin tragique dont il n'aurait pas les clefs, comme si, à la racine même de sa conscience, il ne disposait pas, lui aussi, et surtout, d'une source de compréhension un peu limpide, sinon familière. Plus sa mission lui survient d'un « ailleurs » mal identifié, sinon redouté, plus il est tenté de fuir dans un « ici » aux repères identifiables, celui de la condition commune. Donc un certain échec, un échec certain, à rendre cohérent ce tiraillement de l'homme Jésus entre ses deux origines.

Mais cet échec du cinéaste est-il pour autant déshonorant pour lui, blasphématoire pour nous ? Non, vraiment non. D'abord, parce qu'il annonce clairement la couleur. Pour qui suit la trame du film et perçoit le langage des images, il est clair que le recours au rêve est un procédé dont la mise en œuvre et la finalité sont bien au service de la thèse ou de l'hypothèse du film. On n'est pas subrepticement « mené en bateau ». De toujours à toujours, le mystère de la personne de Jésus résiste et résistera. Même l'échec à le faire pressentir avec justesse, si le risque a été encouru de bonne foi, peut donner à penser, inviter à chercher pourquoi il y a échec. La tentative peut se révéler aussi féconde que tel credo dogmatiquement exact mais spirituellement plat. On n'en aura jamais fini avec Jésus, et avec la question de sa cohérence existentielle. L'énigme de l'unité vivante de ses deux origines, ce n'est pas de l'intouchable, mais de l'inépuisable. Théologiens et artistes continueront à balbutier et les mystiques à adorer en silence.

Un film *honnête*, également au sens banalisé de « moyennement réussi ». Ni chef-d'œuvre ni navet ; long, souvent ennuyeux. Mais ce défaut flagrant ne plaide-t-il pas en faveur du premier sens reconnu au mot « honnête » : un film non racoleur, non commercial à tout prix ?

Etait-il dangereux de laisser « les chrétiens » oir ce film ?

ertains, peut-être, supporteraient-ils mal et question de Kazantzaki et la manière de corsese. Le seul fait, par exemple, que Jésus oit montré dans les bras de Marie-Madeleine ourrait constituer une barrière infranchissable. ertes, il y aurait beaucoup à dire sur cette calisation du sacré. Mais personne n'oblige s chrétiens à aller voir ce type de film [1]. uant aux autres, tous ceux que ne cesse intéresser et d'interroger ce qui touche à compréhension de la personne de Jésus, it-ils vraiment besoin d'une sur-protection ? Esprit Saint, sans lequel « nul ne peut nfesser Jésus comme Seigneur », leur est-il chichement donné qu'ils seraient incapables discerner par eux-mêmes ce qui sonne us ou moins juste ou faux dans ces images Jésus, leur ami et Seigneur ? Pour atténuer éclairer leur trouble éventuel, il aurait peut-re suffi de leur proposer sereinement elques points de repère. Par exemple :

rappeler que devenir chrétien, ce n'est pas abord adhérer à des concepts, mais devenir s complices du mystère d'une personne. tant que les hommes de raison (philosophes, égètes, théologiens), les artistes, les poètes les mystiques — ce que nous sommes us, au moins un peu — ont aussi une grâce ur faire advenir un langage qui aide à pres-ntir ce mystère, avec le pouvoir merveilleux redoutable des symboles, des formes et s images, pouvoir aussi apte à ouvrir qu'à rmer des aperçus nouveaux. Comment initier vantage à ces voies de compréhension que nt l'émotivité, la beauté, l'art, la culture ?

éveiller au fait que Chalcédoine, le grand ncile du V[e] siècle, n'a pas épuisé la question Jésus. Nature(s) et personne : des concepts-rous ou des étapes d'élucidation, fonda-ntales, mais perfectibles et actualisables ?

— mettre en lumière que de nombreux croyants sont plus spontanément docètes que nestoriens ou adeptes de la foi en la seule humanité de Jésus. Jésus, une apparence d'homme seulement : réduction et déviation qui dérangent moins que la réduction ou la déviation inverses. Des torrents d'art dit sacré, depuis deux ou trois siècles, nous ont inondés de représentations de Jésus sirupeuses ou insignifiantes sous prétexte d'insister sur sa nature divine, sur son « ailleurs », au point que son « ici » en est devenu évanescent. Cette réduction-là ne mobilise guère les maîtres à penser ou à sentir. D'où vient donc la propension des chrétiens à devenir si facilement complices d'un Jésus fâché avec son humanité : d'un affinement de la foi, ou plutôt de son affadissement ?

— sensibiliser à l'ambivalence du scandale. Jésus est sévère, c'est vrai, pour ceux qui scandalisent (« le moindre de ces petits »), mais ne l'est-il pas autant envers ceux qui, comme Pierre, sont scandalisés à cause de lui et de l'Evangile ? Se percevoir scandalisé et le dire bruyamment ne donne pas forcément raison, ni des droits.

Au lieu de faire crier, tant la matière que la manière de ce film — très moyen, encore une fois — auraient pu provoquer, entre croyants et avec des non-croyants, l'échange d'une certaine parole sur Jésus, le mystérieux.

4. *Est-il inadmissible qu'en France société civile et Etat aient accepté la programmation de ce film ?*

Société aux racines judéo-chrétiennes, c'est vrai, nous sommes aussi une société en passe de devenir plurielle sinon pluraliste. En son sein les chrétiens sont-ils à considérer comme majoritaires du fait du nombre des baptêmes enregistrés, ou faut-il plutôt tenir compte du contenu des convictions et des compor-

En fait, il est ici question des seuls catholiques. Les protestants n'ont pas crié au feu, pour double raison, probablement, qu'ils ne sont pas atteints de nostalgie majoritaire dans la société française, et qu'ils font davantage confiance à l'habitation de l'Esprit en chaque conscience baptisé.

tements ? L'Etat se doit-il de répondre aux préoccupations non seulement culturelles mais spirituelles des citoyens ? Où passe la frontière entre le culturel et le spirituel ? Comment faire place aux minorités, honorer la diversité des croyances ? Toutes questions bien délicates, en suspens aujourd'hui, et qui concernent l'ensemble des Français, tels qu'ils sont. Quelques évidences semblent pourtant s'imposer :

— il devrait être admis que, par organismes interposés, on puisse poser des questions et éventuellement mettre en garde *avant* la production d'une œuvre d'art, dès lors qu'elle aborde un thème brûlant dans l'opinion, qu'il s'agisse d'un sujet politique, éthique ou religieux, « à prendre avec des pincettes ».

— *après coup* ? On ne voit pas ce qui empêcherait un organisme catholique compétent (l'O.C.I.C., par exemple) de dire son éventuel désaccord avec une œuvre, comme le feraient aussi à leur niveau de responsabilité et de reconnaissance officielle un organisme antiraciste, une association d'anciens combattants ou le Comité national d'éthique. Mais de là à provoquer un boycottage... ? Tout essai de coup de force en matière éthique ou religieuse venant de chrétiens devrait entraîner un refus catégorique de la majorité des chrétiens eux-mêmes, au moins pour deux raisons : d'abord parce que, depuis Jésus précisément, « tout homme est une histoire sacrée », comme nous aimons à chanter ; mais surtout il faut s'interdire toute censure sur le front de la société civile, même en matière religieuse, parce que nous ne sommes pas propriétaires du discours sur Dieu et sur Jésus. Sauf à vouloir exhumer la chrétienté unanimiste d'hier qui était fondée, il est vrai, sur ce discours et dont les hommes d'église étaient les garants reconnus. Du necessaire pluralisme d'aujourd'hui découle le fait que nous n'avons plus de monopole pour dire le vrai, le bien, le beau. Ce qui ne veut pas dire que nous devions nous taire. En un sens, Jésus aussi est à tous : livré, pour le meilleur et pour le pire. Le pire, oui, c'est un risque. Mais pourquoi ne pas espérer aussi le meilleur, l'inédit ? Comme si, pour permettre à Dieu de se dévoiler, à notre époque on n'était tenu que de répéter, sans plus aucun « croyable disponible » à faire surgir.

— en fustigeant le film, en solennisant à ce point le tollé, le risque était grand d'alimenter le chantage actuel au respect des « valeurs » dites traditionnelles, de stimuler l'intolérance des forcenés d'un certain « sacré ». Leurs comportements constituent pourtant des indices sûrs de déviation par rapport au « sacré de l'Evangile » (si l'expression a un sens, ce dont je doute) et impliquent une grande vigilance lorsqu'on tente un pas dans leur direction : pour ceux qui crient le plus fort parmi ces forcenés, l'adhésion à un certain sacré (« les droits de Dieu ») n'empêche pas de professer que tout homme est loin d'être sacré ; ils le disent et ils le montrent. Que penser aussi de leur besoin de rétablir la balance entre, d'une part, « l'outrage » ou le « déshonneur » infligés à « Dieu » et méritant son « courroux » et, d'autre part, une quantité de rites expiatoires à base de chapelets, d'invocations et, hélas, de messes ? Comment ne pas voir dans ces pratiques une permanence de la magie ? On aurait rêvé d'une manifestation totalement silencieuse.

— dans nos sociétés occidentales et pluralistes de l'an 2000, vaut-il mieux laisser les artistes s'exprimer à leur gré, y compris en matière religieuse, comme l'ont fait Kazanzaki puis Scorsese, ou préférons-nous frileusement les rails d'orthodoxies dominatrices et sûres d'elle-mêmes, au risque de laisser déposer sur ce XXIe siècle, pourtant prophétisé comme devant redevenir « religieux », le linceul « du rire et de l'oubli » ? A vouloir imposer à tout discours sur Jésus les critères du seul credo catholique, les baillons, qui mutilent ceux qui les subissent, ne risquent-ils pas d'être également suicidaires pour ceux qui les infligent ?

Finalement, la question essentielle posée par « l'affaire » Scorsese me semble être celle du sacré, autant pour les croyants au Christ que pour une opinion publique pluraliste et responsable.

ı'est-ce donc que ce sacré, pour lequel se ıttre aujourd'hui a encore du sens ? Faut-il ı rester à l'emprise occulte, abondamment ·crite et analysée par un siècle d'ethnologie, ·cré multicolore qui a toujours pesé ou sévi ·x franges des sociétés humaines ? On pense ·x formes grandioses ou banalisées des bous de toute nature, ou à l'interdiction sous peine de déchaîner « le diable » — tout discours autour de réalités obscures, rouchables, enfouies dans l'inconscient des ules et que des clercs ou des initiés de us ordres garantissent contre un usage pur ou vulgaire.

ı bien le sacré — les chrétiens préfèreront ɔrs parler de « mystère », comme saint Paul est-il à chercher dans ce qui entoure des rités ou des zones de l'être au contenu ·épuisable ? Vérités à la fois vulnérables et ·ıminatrices, voilées et dévoilées, perçues accueillies par certains comme venant d'au delà des hommes et pourtant arrachées de leur expérience intérieure et historique ; vérités toujours offertes et disponibles, mais aussi fragmentaires, en chantier ; vérités soumises à parole, raison et communication, mais baignant dans le silence et résistant à tout enfermement conceptuel. Bref, des vérités livrées à la méditation, au travail et à l'engagement des hommes et des femmes de toutes les conditions et de toutes les générations, et méritant qu'on s'y livre. Plus qu'à la crainte (le *tremendum* de Rudolf Otto), ce sacré s'offre à la conscience, au sens où Le Corbusier définissait celle-ci comme « cet outil de mesure des responsabilités et des effusions, étendu du saisissable à l'insaisissable ».

Oui, de quel *sacré* sommes-nous partisans et témoins : un sacré interdit de parole ou un sacré livré à la parole ?

dominique motte

comptes rendus

Louis MASSIGNON, **L'hospitalité sacrée,** Textes inédits présentés par Jacques KERYELL, Paris, Nouvelle Cité, 1987.

Il y a encore beaucoup à élucider pour connaître sérieusement Louis Massignon, tant le savant que le spirituel ou l'homme engagé ; ses meilleurs amis n'ont pas toujours facilité la tâche. Le 25e anniversaire de sa mort, en 1987, a été l'occasion de nouvelles études, dont ce livre de Jacques Keryell. Ceui-ci aborde un domaine fort mal connu de l'homme intime, sur lequel, pourtant, on ne peut se permettre de faire l'impasse sous peine de se tromper largement sur le sens de sa vie et de ses travaux. Il s'agit des relations entre Massignon et Mary Kahil, une « grande amitié » comme en vivaient les Jacques et Raïssa Maritain, et du fruit spirituel qu'elles ont produit, à savoir la *Badaliya* (d'un mot arabe qui signifie « échange », « substitution ») que Massignon définissait lui-même comme « une simple sodalité de rite oriental ; pour rester un groupe de "frères universels", elle ne doit pas demander de reconnaissance canonique, ce qui restreindrait de suite le champ de ses adhérents » (Lettres de la Badaliya, n° 9). J. Keryell apporte de l'inédit, sinon pour les plus proches amis, du moins pour le grand public : or, il est temps que Massignon sorte des cercles feutrés que lui-même affectionnait. Il faut du courage pour publier une correspondance d'un autre âge par certains côtés, pour publier également les lettres de Massignon à son groupe spirituel, les lettres de la Badaliya, qui demanderaient tout un apparat critique délicat. Mais déjà J. Keryell nous y introduit par des études biographiques neuves à bien des égards. On savait peu de choses auparavant sur la personnalité remarquable de Mary Kahil, chrétienne du Caire qui travailla beaucoup dans certains milieux musulmans, au voisinage de la cour des rois Fouad Ier et Farouk, dès les années 1920, tout particulièrement avec les mouvements féministes.

Ce qui pose question, aujourd'hui encore, c'est évidemment l'esprit et la pensée de la Badaliya, qui ne fut pas un simple accident dans la vie de Massignon ; bien au contraire, elle est la source de sa passion savante comme de ses engagements sur le terrain social et politique. Mais l'investigation est délicate, non seulement à cause du langage
de Massignon, mais parce que ce fut avan
tout une vie intérieure touchant au cœur mêm
de l'Evangile, où les théologies chrétienne
demeurent encore fort balbutiantes : je veu
dire le problème du salut universel et celu
des rencontres des religions. On est souven
déconcerté par les déclarations apparemmen
contradictoires de celui qui aimait se dir
« Français arabe, chrétien musulman » ; c
n'était pas de la démagogie. Pour de nombreu
catholiques, cet homme sentait le soufre ; e
bien des musulmans ont été gênés par se
protestations d'amitié dans lesquelles ils r
trouvaient mal leur lecture habituelle du Coran
Massignon a eu le mérite de poser, avant tou
le monde, nombre de questions embarras
santes et de les tenir ouvertes, avec souven
des maladresses géniales.

Il importe de lire tout ce qu'a écrit Massignon
et jusqu'au bout, sans choisir *a priori*. Contra
rement à ce qu'on a trop dit, il y a une théo
logie au cœur de ses propos spirituels su
les relations entre croyants, ce ne sont pa
seulement des pistes hasardeuses et approx
matives ; il y a aussi des lumières auxquelle
nous ne sommes pas encore très préparés
que nous soyons catholiques ou musulmans
Il s'agit d'un œcuménisme en acte à parti
du Dieu vivant, dans un mouvement invers
de nos habitudes confessionnelles. Mais
est aussi difficile de dire que de vivre l'amou
du Dieu qui vient : amour tout à la fois provo
cateur dans son initiative, violent — sino
violeur —, et fait de respect infini dans so
désintéressement radical, un amour don
l'homme le plus religieux peut faire l'abus l
plus révoltant. Et pourtant nous somme
invités à partager les risques d'un tel amou
en Dieu. D'où, chez Massignon, ces paradoxe
qui font parfois frémir, mais qu'il n'est pa
possible d'évacuer : « La Badaliya n'est ni un
règle d'oraison, ni une méthode systématiqu
de pénétration apostolique, c'est une mise
la disposition spirituelle toute offerte au dési
que Jésus a des âmes, pour répondre à leu
place à son Appel » (Lettre de la Badaliya
n° 4). « Il faut dire très haut que l'amour d
compassion n'est nullement commisératio
avide pour un être inférieur, mais amour d'ad
miration pour la blessure divine que sa beaut
désarmée nous offre à ressentir, nous aussi
en témoignant par la parole virile ce que l

nme conçoit en silence. La compassion est fiat même de l'Esprit Saint, nous faisant ıcevoir en Marie désarmée, transverbérée, Parole Filiale éternelle, le témoignage cru-é du Fils au Père. Avec une chasteté vir-ale » (Lettre n° 12). « Il s'agit de faire rouver Dieu au centre du système du monde. ;'agit de nous simplifier à l'image de l'Acte ·, d'accéder à ce point vierge d'où l'on :ouvre tout ce qui est bien, tout ce qui est ı, tout ce qui est fait pour durer et non ır périr, dans la création et dans l'histoire. s'agit enfin, par l'audace et l'intériorité ne prière universelle, de compromettre vance ceux que Dieu "veut convertir" : ıs une bonne action irréparable, par la ıne Nouvelle du *fiat* » (**Jésus-Caritas, Noël** i9). La Badaliya, c'est « un expatriement *ighl irâb* — spirituel pour Lui offrir l'hos-alité dans ces autres âmes, en toute humi-, pudeur et foi » (Lettre n° 4). Il précisait : et expatriement où nous entraîne notre ubstitution" aux âmes musulmanes, cette ce de Dieu qui les justifie devant Lui, en ıs sanctifiant » (Lettre n° 3). Tout ce qui écrit là peut être détestable, quand on t de telles confidences dans le contexte rificiel et « réparateur » d'une piété qui a beaucoup de mal jusque dans la première tie de notre siècle. Mais ce peut être aussi nirable, et non seulement admirable, mais ısi une voie à suivre, si nous prenons soin couter et de rejoindre ce que vise Massi-ɔn quand il évoque « le rôle humble et axial la "substitution" dans la préparation de ıité mondiale » (Lettre n° 14).

ne sera pas facile de discerner dans les its de Massignon entre ce qui serait ex-ssion vieillote et ce qui est son expérience pre, originale, authentiquement spirituelle ; est passionnant de voir comment celle-ci exploser le langage défecteux. Notons que, me s'il retrouve « la substitution » chez *abdâl* musulmans dans la mystique sufi ; IIIe-IVe siècles de l'Hégire (IXe-Xe siècle notre ère), son itinéraire œcuménique est iquement chrétien, disons même catholique. is ce n'est pas forcément l'échec de l'œcuménisme, malgré les apparences : n'en est-il pas toujours ainsi ? Il en est de même en islam : je pense à un Hampate Bâ, musulman malien qui était ami de Massignon, dont le cheminement œcuménique est resté essentiellement musulman. L'œcuménisme est d'abord recherche et travail au sein de sa propre confession de foi. Massignon est à l'opposé des compromis paresseux : « Comme la pluralité des nations contre l'hypocrisie de la finance dite internationale, la pluralité provisoire des religions témoigne contre certains congrès pour l'unification mondiale ; la vérité orthodoxe n'est pas la systématisation des compromis » (Lettre n° 10). Reconnaissons que nous ne disposons pas encore de la dialectique capable de penser le pluralisme religieux et ses convergences. La personne et l'œuvre de Louis Massignon empêchent les croyants d'en prendre leur parti, en proposant déjà nombre de jalons. Jacques Keryell offre une documentation précieuse aux acteurs comme aux théologiens de l'œcuménisme islamo-chrétien.

R. L. MOREAU

René KAES et al., **L'institution et les institutions.** Etudes psychanalytiques, Paris, Dunod, 1987, 219 p.

Cet ouvrage résulte de la collaboration suivie de psychanalystes des groupes. Il a d'abord le mérite d'offrir une relecture critique des grands textes classiques sur l'approche psychanalytique des groupes, depuis Freud et Bion. Il est orienté et actualisé par une problématique pertinente : rechercher les limites de validité pour l'application à un groupe réel de l'imaginaire dérivé du roman familial. Il s'en dégage que l'approche psychanalytique est vouée à déchiffrer le moment de l'imaginaire, à l'intérieur d'un processus de genèse qui appelle plusieurs lectures. La difficulté est de pointer l'originalité du groupe réel par rapport à la famille. Il faudrait chercher du côté de la culture qui fonde le groupe et l'institution. Ce livre est précieux par ses rappels élaborés et par son questionnement.

J.-C. SAGNE

livres reçus à la revue

ARNALDEZ R., **Jésus dans la pensée musulmane**, Paris, Ed. Desclée, 1988, 281 p.
ARNALDEZ R., **L'Islam**, Paris, Ed. Desclée, 1988, 206 p.
AUBERT J.-M., **L'exil féminin**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 274 p.
AUDINET J. et al., **Essais de théologie pratique**, Paris, Ed. Beauchesne, 1988, 210 p.

BEDARIDA R., **Pierre Chaillet. Témoin de la résistance spirituelle**, Paris, Ed. Fayard, 1988, 323
de BERRANGER O., **Alfred Ancel. Un homme pour l'Evangile, 1898-1984**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 495 p.
BOCHET M., **Présence de Job. Dans le théâtre d'après-guerre II en France**, Berne, Ed. Peter Lang, 1988, 260 p.
BOISVERT L., **La consécration religieuse**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 119 p.
BOURGEOIS H., **La mort. Sa signification chrétienne**, Paris, Ed. Desclée, 1988, 182 p.
BOUS M., **Apprendre à vivre**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 131 p.
BOYER A., **Les origines du sionisme**, Paris, P.U.F. 1988, 119 p.
BRETON S., **Poétique du sensible**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 168 p.
Vénérable BUDDHADASA, **Un bouddhiste dit le christianisme aux bouddhistes**, Paris, Ed. Desclée, 1987, 209 p.

CALVEZ J.-Y., **Une éthique pour nos sociétés**, Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1988, 192 p.
CARRÉ A.-M., **Je n'aimerai jamais assez**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 303 p.
CELIER G., **La dimension œcuménique de la réforme liturgique**, Escurolles, Ed. Fideliter, 198 110 p.
COBB J.-B., **Bouddhisme-christianisme**, Genève, Ed. Labor et Fides, 1988, 178 p.
COIFFET D., **Le renouveau charismatique est-il d'Eglise ?**, Paris, Nouvelles Ed. Latines, 198 124 p.
COTHENET E., **Exégèse et liturgie**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 354 p.

DECOURTRAY A., **Une voix dans la rumeur du monde**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 219 p.
DEFOIS G., **Pour une éthique de la culture**, Paris, Ed. du Centurion, 1988, 132 p.
DENEKEN M., **Le salut par la croix, dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 419 p.
DINE L., **Vivre la mort**, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1988, 283 p.
DUMORTIER F., **La patrie des premiers chrétiens**, Paris, Ed. Ouvrières, 1988, 315 p.
DUPUY M., **L'Esprit, Souffle du Seigneur**, Paris, Ed. Desclée, 1988, 286 p.

GANOCZY A., **La doctrine catholique des sacrements**, Paris, Ed. Desclée, 1988, 183 p.
GANOCZY A., **Théologie de la nature**, Paris, Ed. Desclée, 1988, 113 p.
GAUTHIER P., **Newman et Blondel. Tradition et développement du dogme**, Paris, Ed. du Cerf, 198 553 p.
GRELOT P., **Les ministères dans le peuple de Dieu**, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 169 p.

JOSSUA J.-P., **La foi de jour en jour**, Paris Ed. Beauchesne, 1988, 165 p.

KUNG H., **Pourquoi suis-je toujours chrétien ?** Paris, Ed. du Centurion, 1988, 95 p.
KUNTNER F., STIMPFLE J., WUST O., **Renouveau dans l'Esprit de Dieu**, Paris, Ed. du Centurion, 1987, 201 p.

UNAY M., **L'Eglise et l'Ecole en France XIXe-XXe siècles,** Paris, Ed Desclée, 1988, 172 p.
3EAU P., **Aux origines de l'art chrétien,** Bruxelles, Ed. Lumen Vitæ, 1988, 97 p.
-EBVRE M., **La famille,** Paris, Ed. Desclée, Novalis, 1988, 160 p.
-EVRE C., **Impossible bonheur,** Paris, Ed. Nouvelle Cité, 1988, 304 p.
3RAIN M., **Aujourd'hui le mariage,** Paris, Ed. Mame, 1988, 62 p.
3RAND H., MANZANARES J., GARCIA Y GARCIA A., **Les conférences épiscopales. Théologie, ıtut canonique, avenir,** Paris, Ed. du Cerf, 1988, 530 p.
3RAND L., **Le Dieu qui vient. La mission dans la Bible,** Paris, Ed. Desclée, 1988, 218 p.
ROY G., **Dieu est un droit de l'homme,** Paris, Ed. du Cerf, 1988, 135 p.
CAL J., de LAUBIER P., **Travail. Cultures. Religions,** Fribourg, Ed. Universitaires, 1988, 197 p.

\RCHADOUR A., **Lazare. Histoire d'un récit. Récits d'une histoire,** Paris, Ed. du Cerf, 1988, 290 p.
\RIE-EUGÈNE DE L'ENFANT-JÉSUS, **Père d'une multitude. Lettres autobiographiques,** Paris, Ed. /ard, 1988, 212 p.; **Ton amour a grandi avec moi. Un génie spirituel, Thérèse de Lisieux,** nasque, Ed. du Carmel, 1987, 196 p.
\THIEU J.-M., **Les bergers du soleil. L'or Peul,** Saint-Donat, 26260, Data Imprim', 1988, 166 p.
\URIER H., **Le paganisme,** Paris, Ed. Desclée, Novalis, 1988, 190 p.

.ON QUIVIGER A., **Entre le fleuve et l'infini,** Montréal, Paris, Ed. Bellarmin, Ed. du Cerf, 1988, ' p.
LLET J.-V., **Huldrych Zwingli,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1988, 113 p.
UTET Y., **Jean-Baptiste de la Salle aux prises avec son temps,** Rome, Ed. Maison St Jean- ɔtiste de la Salle, 1988, 362 p.

3WEBER J.-P., **Qu'est-ce qu'interpréter? Essai sur les fondements de l'herméneutique,** Paris, du Cerf, 1988, 175 p.

3BOÜÉ B., **Jésus-Christ, l'unique médiateur,** Paris, Ed. Desclée, 1988, 400 p.

VARD G., **Les jardins de saint Augustin,** Paris, Ed. du Cerf, 1988, 134 p.
RCOTTE P.-A., **Les chemins de la différence,** Montréal, Ed. Bellarmin, 1985, 191 p.

N CANGH J.-M., **La mystique,** Paris, Ed. Desclée, 1988, 241 p.
N LUNEN-CHENU M.-Th., GIBELLINI R., **Donna e teologia,** Brescia, Ed. Queriniana, 1988, 193 p.

)LTERSTORFF N., **Justice et Paix s'embrassent,** Genève, Ed. Labor et Fides, 1988, 256 p.

Bible de Jérusalem pour tous, Paris, Ed. du Cerf, 1988, 181 p.

nseignement social chrétien, Fribourg, Ed. Universitaires, 1988, 258 p.

narration. Quand le récit devient communication, Genève, Ed. Labor et Fides, 1988, 310 p.

ıiers de l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique, **La morale en catéchèse,** Paris, Ed. sclée, 1988, 118 p.; **Catéchismes, mémoires d'un temps: 1687,** Paris, Ed. Desclée, 1988, 157 p.

lloque du centenaire Paul Tillich, **Religion et Culture,** Paris, Québec, Ed. du Cerf, Presse univ. 'al, 1987, 646 p.

table des matières du tome xxxvi 1988

thèmes d'ensemble

éditoriaux

articles

osition

omptes rendus

lumière & vie 1989